School of Theology at Claremont
1001 1328077

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

La Religion Grecque

ÉDOUARD DES PLACES, S. J.

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A L'INSTITUT BIBLIQUE ET A L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE

BL
782
D4

La Religion Grecque

Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique

Ouvrage publié avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique.

PARIS
ÉDITIONS A. ET J. PICARD ET Cie
1969

228188

A MES ÉLÈVES DE ROME

228198

INTRODUCTION

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA RELIGION GRECQUE

Une religion sans dogmes, sans *credo* et à peu près sans prêtres [1], qui se réduit à un ensemble de cultes fondés sur des mythes plus ou moins vraisemblables : telle apparaît la religion grecque. Elle a si peu d'unité qu'on en parle plus justement au pluriel, comme je l'ai fait précédemment après d'autres, en intitulant l'exposé : « Les Religions de la Grèce antique ». Et pourtant la religion occupe dans la vie grecque une place considérable et constante. Le calendrier repose sur des rites ou des attributs divins : Pyanopsion (septembre-octobre) tient son nom de la purée de fèves préparée aux Pyanopsies apolliniennes ; Élaphébolion (février-mars), d'une épithète d'Artémis chasseresse, « qui atteint les biches ». A tous les carrefours, mieux, devant la moindre maison se dressent des statues de divinités ou au moins de ces bustes carrés appelés hermès. Les fêtes, — et il s'en célèbre plusieurs par mois, — sont toutes religieuses ; l'essentiel, avec le sacrifice final qui s'achève en réjouissances, est la procession : aux Panathénées, par exemple, l'armée, — surtout la cavalerie, — les « corps constitués », la jeunesse couronnée de fleurs défilent au grand soleil sous le ciel attique, avec un luxe de vêtements noté dans toutes les descriptions ; un cortège semblable se forme à Sparte lors des Hyacinthies [2].

Aux époques hellénistique et romaine, alors que, privé de son indépendance, le monde grec se replie sur le souvenir des gloires passées, historiens et rhéteurs se complaisent aux détails de ces splendeurs pacifiques, laissant à Rome l'éclat des armes et « de régir le monde sous son empire », *Tu regere imperio populos, Romane, momento* [3]. Nous attacherons moins d'importance aux innombrables formules de serment où reviennent sans cesse Zeus, Héra, Apollon, Athéna ; ici tout dépend du ton ; ce peut être manière de parler, juron (comme lorsque « sacrent » les charretiers) ou véritable invocation, ce que la piété chrétienne nomme

1. Cf. A.-J. Festugière, in *Permanence de la Grèce* (*Cahiers du Sud*, 1948), p. 81.
2. Athénée, IV, 139 d-140 a ; et voir aux « fêtes d'Apollon », p. 94.
3. Virgile, *Énéide*, 6, 851.

« oraison jaculatoire ». De tout temps, convention et tradition entrent pour une large part dans les rites ou les coutumes, et il n'est pas facile de discerner l'élément personnel et sincère qui s'y maintient ou s'y rétablit.

Sites et paysages. La nature est largement associée à la religion grecque ; il n'est pas de bosquet, de fleuve, de source qui n'ait son dieu [1]. Et les caractéristiques ou les attributs d'un dieu déterminé s'accordent au lieu principal de son culte. Zeus a la grandeur terrible de l'Olympe ; Aphrodite, les grâces de Paphos. On a souvent remarqué, à ce propos, que l'horizon grec, l'horizon attique surtout, est limité. De même que le Parthénon se distingue par l'harmonie des proportions, — mais ces proportions sont réduites, — le cadre sur lequel se détache un temple reste de dimensions modestes. Sans doute, le site est parfaitement choisi : que ce soit en Grande-Grèce, en Sicile ou en Grèce propre, le temple domine un paysage de toute beauté, qui rapproche presque toujours la montagne et la mer ; il en est ainsi à Paestum, à Ségeste, à Olympie, à Delphes. La vue s'étend souvent fort loin. Après tout, la campagne française aussi unit la mesure et l'étendue : la Beauce, la Champagne berrichonne sont de vastes plaines, avec d'admirables lointains ; l'Ile-de-France ou le Val de Loire encadrent leurs châteaux d'ondulations ou de plis de terrain, collines, mamelons, vallées qui les mettent en valeur.

Sanctuaires champêtres. C'est autour et en l'honneur des « petits dieux », si négligés par la littérature et l'archéologie, que s'ordonne la vie religieuse de tous les jours [2]. De là tant de sanctuaires dispersés à travers la campagne, comme on en voit à chaque pas sur les fresques de Pompéi [3]. Voici ce que le géographe Strabon écrit du bas pays à l'embouchure de l'Alphée : « Tout cet espace est couvert de sanctuaires dédiés à Artémis, à Aphrodite et aux Nymphes, dans des bosquets toujours fleuris grâce à l'abondance des eaux ; il y a de nombreuses niches d'Hermès le long des routes, et des temples de Poséidon sur les caps de la côte [4] ».

Les fêtes de la cité. Le choix des sites, le goût de la nature, le sentiment que d'innombrables divinités peuplent la terre et les eaux n'empêchent pas la cité de multiplier les sanctuaires urbains. C'est déjà vrai pour la Troie ou l'Athènes d'Homère, qui toutes deux possèdent un temple d'Athéna et adressent à leur protectrice, Pallas, des invocations solennelles. A l'époque historique, surtout à partir du synœcisme, Athènes devient le centre des principaux cultes, et les « fêtes attiques » dont ces

1. Il y a là un héritage indo-européen d'animisme.
2. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 385-386.
3. Ibid., pl. L, 1.
4. Strabon, VIII, 3, 12 (p. 343 Casaubon). Cf. O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 58.

cultes fournissent l'occasion tiennent autant de place dans l'histoire religieuse de la Grèce que toutes celles, réunies, des autres régions [1]. Cela vient, sans doute, de ce que nous les connaissons mieux : la plupart des œuvres littéraires conservées ont pour cadre Athènes et l'Attique. Mais il ne faut pas oublier non plus le rôle de la notion de cité. La *polis* athénienne s'est constituée de bonne heure, et elle a trouvé son unité plus vite et plus complètement que Thèbes ou même Lacédémone.

Grâce à la perfection que l'architecture et la sculpture ont atteinte avant même Phidias, avant le Parthénon ou la statue d'Athéna Poliade, les fêtes religieuses d'Athènes se sont bientôt, par leur éclat, leur richesse, leur variété, placées au-dessus de toutes les autres, dans le monde grec et plus tard dans le monde gréco-romain. Ces fêtes nous apprennent beaucoup sur la religion, et dans la première partie du présent volume, consacrée aux dieux et aux cultes, nous leur réserverons une section spéciale, en reprenant, de ce point de vue, les divinités étudiées pour elles-mêmes en une section précédente.

Confrontant « activité chrétienne et activité temporelle », le P. de Montcheuil s'inspirait de Fustel de Coulanges pour résumer ainsi l'attitude des anciens : « Dans la société antique, cité et religion sont étroitement unies. On peut même dire qu'elles ne font qu'un. La cité a un caractère religieux et la religion a un caractère politique. Le but essentiel de la religion est la prospérité de la cité : aussi l'irréligion est-elle un crime. On appartient à un culte comme on appartient à une cité : on appartient au culte de la cité. Il n'y a pas lieu à l'existence d'une Église : c'est la cité qui règle le culte... Jamais une organisation religieuse ne fut acceptée qui pût opposer ses droits aux droits de l'État [2]. »

Piété individuelle et athéisme. Officiellement, la cité n'admet que le culte collectif ; quand Platon, dans les *Lois*, proscrit les dévotions privées [3], il ne fait que suivre la règle commune ; et Socrate se voit condamner pour avoir introduit des divinités étrangères, au lieu ou à côté des « dieux que la cité reconnaît et révère », θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει [4]. Méritait-il le nom d'« athée » ? Si l'on entend par « athéisme » la négation de tout Dieu, ce concept, dans l'antiquité, s'applique à un nombre restreint d'individus, car la masse restait attachée au polythéisme traditionnel. Quelques philosophes rejettent le culte légal ; on a voulu distinguer entre *nomizein théous* « honorer les dieux », et *nomizein théous eînai*, « croire à l'existence des dieux » ; mais les deux expressions étaient pratiquement synonymes [5]. Aux deux catégories s'applique le mot *athéos*. Celui-ci

1. Les *Attische Feste* de L. Deubner (1932) forment un volume aussi considérable que les *Griechische Feste* de M. P. Nilsson (1906).
2. Y. de Montcheuil, *L'Église et le monde actuel*, Paris, 1945, p. 121-122.
3. Platon, *Lois*, X, 909 d-910 d.
4. Id., *Apol. de Socr.*, 24 b 9.
5. C'est ce que J. Tate a montré contre A. E. Taylor et J. Burnet (*Classical Review*, L, 1936, p. 3-5 ; LI, 1937, p. 3-6).

ne conviendrait donc pas à Platon, qui ne fait que condamner, comme Xénophane de Colophon au VI^e siècle et bien souvent Euripide, les représentations, injurieuses à la divinité, de la mythologie.

Historiquement, la conception antique de l'athéisme s'éclaire par les procès d'impiété intentés, non seulement à Socrate, mais aux philosophes ou sophistes suivants [1] :

1. Anaxagore (v. 432 av. J.-C.) : son procès est politique autant que religieux, car les adversaires de Périclès — Thucydide et Cléon — essaient ainsi d'atteindre le grand homme ; le matérialisme d'Anaxagore, en contradiction avec son principe d'un *noûs* ordonnateur du chaos initial, leur donne prise ;

2. Protagoras (v. 416) : on fait de ses écrits le premier autodafé littéraire ;

3. Diagoras de Mélos (v. 416-415), l'*athéos* par excellence, bien qu'il ait été poursuivi avant tout pour avoir médit du culte officiel ;

4. Démade et Aristote, accusés d'avoir déifié des mortels : le premier, Alexandre ; le second, Hermias ;

5. Théodore de Cyrène, dont l'athéisme s'accompagne d'une immoralité cynique.

A l'époque romaine, Polybe professe une théorie sur l'origine des dieux qui rappelle celle du sophiste Critias (V^e s. av. J.-C.) ; c'est celle du « dieu gendarme » : la peur des hommes a fait les dieux, « primus in orbe deos fecit timor ». Contre lui et ses pareils, Cicéron défend comme orateur et homme d'État la religion établie, tout en n'ayant personnellement d'autre religion que la philosophie ; dans le *De natura deorum* (I, 2 et 63), il cite Protagoras comme exemple d'athéisme par doute sur l'existence des dieux, Diagoras et Théodore pour leur athéisme absolu.

En dépit de ces négations isolées et bien que le culte officiel ne laisse guère place à la piété intime, celle-ci n'a jamais manqué ; elle s'exprime dans l'épopée et le lyrisme, davantage encore dans le drame, et les philosophes ont chacun leur forme de piété, que traduisent au moins des prières ou des hymnes. Autant d'aspects du sentiment religieux, auxquels s'attachera notre seconde partie, sans négliger les déviations magiques ou superstitieuses.

La nostalgie de l'âge d'or. Une croyance unit les lettrés et les humbles, celle qu'en des temps très anciens les hommes vivaient heureux. Au fond de tous les mythes des races ou des âges qui décrivent l'évolution de l'humanité, il y a un élément commun : l'idée d'une décadence continue. Leur véritable source, c'est le sentiment pessimiste qui se retrouve dans toutes les littératures : le regret d'un paradis perdu, la conscience

1. Cf. E. Derenne, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècle av. J.-C.*, Liège et Paris, 1930 ; on consultera aussi P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, et A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, 1922. Critique de la tradition sur le procès de Protagoras ap. C. W. Müller, in *Hermes*, XCV, 1967, p. 148-158.

douloureuse d'une déchéance. L'imagination se représente dès lors le premier âge du monde comme une époque d'innocence et de fidélité : l'« âge d'or » est une des conceptions les plus vieilles de l'humanité ; en Grèce, certainement antérieure à l'*Odyssée*, car le récit d'Eumée [1] semble le pastiche ironique d'un conte sur l'âge d'or. La donnée traditionnelle comportait vraisemblablement, comme dans les textes sanskrits et parsis, une division en quatre âges, d'or, d'argent, de bronze et de fer, étapes d'un déclin progressif de l'humanité. Chez Hésiode, qui en est le plus ancien témoin grec, les races d'or et d'argent appartiennent à une humanité mythique, toute proche encore des dieux, que la terre nourrit par un miracle perpétuel [2].

La représentation hésiodique de la vie paradisiaque suppose une félicité et une piété originelles des hommes ; elle n'interdit pas la chair des animaux ; mais une tradition « pythagoricienne » végétarienne apparaît chez Empédocle [3] et Théophraste [4]. Au contraire, les poètes comiques [5] se font l'écho de légendes sur la vie primitive où les hommes ne cessent de lutter pour se disputer la nourriture et, au besoin, la remplacer par la chair humaine : c'est l'« allélophagie » [6] ; le passage de la vie sauvage à la civilisation ne s'est fait que peu à peu, et encore il a été interrompu par des cataclysmes : le l. III des *Lois* de Platon s'ouvre sur un tableau de l'humanité au lendemain du déluge, obligée de « repartir à zéro ». De cette description il faut rapprocher le mythe du *Protagoras* [7] et celui du *Politique* [8], qui dépeint un monde « d'où Dieu est absent » [9]. Auparavant, le *Politique* avait décrit en termes idylliques la vie d'une humanité dont Dieu est le pasteur [10], âge d'or esquissé plus rapidement au l. IV des *Lois* [11] et dans le *Critias*. Non seulement pour le règne de Cronos dans le *Politique* et le IV^e^ l. des *Lois*, mais aussi bien pour le début du règne de Zeus dans le *Politique* et pour les survivants du déluge au III^e^ livre, Platon transpose à sa façon des traditions diversement traitées avant lui [12].

Syncrétisme et monothéisme. Étymologiquement, le syncrétisme est une « fédération de cités crétoises », unies, malgré leurs dissentiments,

1. *Odyssée*, 15, 403 sv.
2. Hésiode, *Travaux*, 109 sv.
3. Empédocle, fr. 128 D.-K.
4. Théophraste, ap. Porphyre, *De abstinentia*, II, 20 ; cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 190-191.
5. Phérécrate, *Les Sauvages* ; Moschion, fr. 6 Nauck[2].
6. Platon, *Epinomis*, 975 a 4 ; *Politique*, 271 e 1 ; cf. le fr. orphique 292 Kern et A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 217-220.
7. 321 c sv.
8. 274 a-d.
9. *Timée*, 53 b 3.
10. *Polit.*, 271 d-272 b.
11. *Lois*, IV, 713 c-d.
12. Cf. W. K. C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views of the Origin of Life and the Early State of Man*, Londres, 1957, surtout p. 63-79.

contre un ennemi commun [1]. Mais le voisinage de *kérannunai*, « mêler », a fait du syncrétisme, par une sorte d'étymologie populaire, la fusion de différentes divinités ou doctrines. Au sens large, le syncrétisme a commencé en Grèce, avant même l'époque historique, avec l'immigration de divinités asianiques comme la carienne Hécate et de dieux que l'on donna pour fils à Zeus, tels Apollon et Dionysos ; ces dieux récents répondaient à un besoin : Dionysos, à une religiosité extatique et mystique ; Apollon, au côté légaliste et ritualiste du sentiment religieux ; un peu plus tard arrivèrent Adonis et la Grande Mère ; à l'époque classique, les divinités thraces Bendis et Sabazios ; mais celles-là restèrent des corps étrangers, tandis que l'invasion des divinités orientales avec leurs mystères a bouleversé le monde gréco-romain et produit le syncrétisme proprement dit.

Parmi les causes de ce mouvement, outre la tolérance de religions sans dogmes comme étaient celles de la Grèce, il faut mentionner la multiplication des épithètes divines et la facilité à reconnaître les dieux gréco-romains sous des noms étrangers ; surtout, la tendance au monothéisme, du moins le cathénothéisme qui regarde comme le seul dieu celui que l'on prie actuellement. Les meilleurs exemples sont les invocations à Isis chez Apulée [2] ou Mésomède. L'Isis d'Apulée, « cujus nomen unicum... totus veneratur orbis », est à la fois la Paphienne des Cypriotes, la Diane des Crétois, la Proserpine des Siciliens, la Cérès d'Éleusis ; à ces noms latins correspondent ailleurs les noms grecs : Aphrodite (Cypris chez Mésomède), Artémis, Perséphone, Déméter ; Mésomède rapporte encore à Isis les « Courètes de Rhéa » et la « moisson de Cronos », pour unir tous les dons de la divinité en un seul chœur à Isis : « il n'y a qu'un hymne... qu'un mystère [3], car il n'y a finalement qu'un dieu en toutes choses » [4].

En dehors du culte officiel et des mystères, les terrains favoris du syncrétisme sont : la gnose, l'hermétisme, la magie, le néopythagorisme que la Basilique de la Porte-Majeure à Rome exprime dans ses stucs, le néoplatonisme sous la forme théurgique que lui donnnent Jamblique et parfois Proclus.

Préparation à l'Évangile ? Ce mouvement vers le monothéisme a-t-il préparé les âmes à recevoir l'Évangile ? Bien des éléments de la religion grecque s'offraient au christianisme comme directement assimilables ; d'autres ne pouvaient y entrer qu'au prix de changements substantiels ; certains s'y refusaient d'emblée [5]. Au cours de l'ouvrage, il se présentera

1. Συγχρητισμός (Plutarque, *Morales*, 490 b).
2. *Métamorphoses*, XI, 5.
3. Mésomède, *H.* II (*à Isis*), v. 1 et 4 ; ci-après, p. 160.
4. Fr. orphique 239 Kern.
5. Cf. A. H. Armstrong et R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Londres, 1960, p. 135-138.

souvent matière à comparaison. A propos de la syngeneia entre Dieu et l'homme, j'écrivais naguère : « La Révélation a radicalement modifié les perspectives et donné aux mots un autre contenu » [1] ; et, en conclusion : « Il n'est guère de commune mesure entre la ' parenté ' philosophique du platonisme ou du stoïcisme et la filiation divine que l'Incarnation procure à la nature humaine, cette divination du chrétien que les Pères célèbrent à l'envi [2] ». Sans retirer ces assertions, qui se défendent d'être tranchantes, je voudrais les compléter par des réflexions de Paul Mazon toujours actuelles. Dix-sept ans après lui avoir succédé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, Mazon consacrait à Paul Foucart la notice d'usage ; il en retraçait la « vie » et les « travaux », et s'exprimait en ces termes : « Foucart eût été peut-être le plus remarquable des historiens de la religion antique, s'il n'avait, semble-t-il, été gêné dans sa recherche par quelques partis pris. Personne n'a su mieux que lui retrouver ou décrire le détail des institutions religieuses de la Grèce, parce que personne ne savait comme lui classer, interpréter, critiquer les témoignages. Mais ses vues étaient limitées à la fois par ses propres croyances et par son scepticisme systématique à l'égard de tout ce qui n'était pas formellement attesté par un texte ancien. Catholique convaincu, il ne voulait pas reconnaître dans les religions antiques un seul trait commun avec le christianisme... Il se refusait énergiquement à voir dans les religions orientales importées au Pirée autre chose que des formes de la plus grossière superstition, et il invoquait en faveur de cette thèse l'unanimité des témoignages contemporains, au moins en ce qui concerne l'époque classique. Et cela sans doute était vrai à la lettre. Mais n'est-il pas vrai aussi que le contraire est bien attesté pour les âges suivants et que, d'autre part, ces religions n'eussent certainement pas subsisté pendant des siècles ni donné le branle à de puissants mouvements d'idées, si elles n'avaient pas apporté à leurs fidèles des croyances capables d'émouvoir profondément et durablement les âmes ? Sur ces croyances les témoignages sont sans doute trop rares et incertains, et c'est un danger que de fonder sur eux trop d'hypothèses. Mais n'est-ce pas un danger également pour l'historien que d'observer un respect sans réserve, comme le faisait Foucart, à l'égard de la ' tradition antique ' ? La tradition conserve mieux le souvenir de ce qui est particulier et extérieur que de ce qui appartient aux tendances générales de l'homme et échappe par là-même à l'observation des contemporains » [3]. Chaque phrase de cette page mériterait un commentaire ; retenons-en surtout le défaut imputé à Foucart de ne pas vouloir « reconnaître dans les religions antiques un seul trait commun avec le christianisme ». L'attitude de saint Paul devant l'Aréopage d'Athènes le montre animé du sentiment exactement contraire ; quelques

1. *Syngeneia*, Paris, 1964, p. 184.
2. *Ibid.*, p. 214.
3. P. Mazon, in *C. R. A. I.*, 1944, p. 44-45.

versets du ch. 17 des *Actes* réunissent, en un raccourci d'une rare densité, des aspirations éternelles où le christianisme rejoint les anciens Grecs. Pour illustrer ces affinités, notre troisième partie les étudiera l'un après l'autre et dégagera ainsi les conclusions de l'enquête [1].

1. Plusieurs chapitres, surtout des deuxième et troisième parties, ont déjà paru sous diverses formes ; c'est un agréable devoir que de remercier ici les éditeurs et les rédacteurs de revues qui nous ont permis de les reproduire. — La transcription des mots grecs n'a pas échappé aux inconvénients souvent signalés (ainsi par P. Grimal dans son *Dictionnaire*, p. XXVII) ; une logique rigoureuse semble impossible en la matière. L'emploi de ce procédé entraîne un défaut d'esthétique, quand le même mot (surtout dans les sections consacrées au vocabulaire) est successivement traduit, translitteré, enfin reproduit en caractères grecs ; faciliter ainsi l'accès du livre à un plus grand nombre de lecteurs, c'était risquer de lui donner, aux yeux des hellénistes, un aspect rébarbatif. On voudra bien excuser ces compromis. Par leur lecture attentive d'une épreuve, les Pères Xavier Jacques et Pierre Proulx, S. J., ont contribué à en réduire le nombre.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

ADAM, *Teachers* = J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*. Édimbourg, Clark, 1908.

ADAM, *Vitality* = J. Adam, *The Vitality of Platonism and other Essays*. Cambridge. University Press, 1911.

A. R. W. = *Archiv für Religionswissenschaft.*

BLASZCZAK, *Götteranrufung* = W. Blaszczak, *Götteranrufung und Beteuerung. Untersuchungen zu volkstümlichen Ausdrucksformen in der griechischen Literatur*. Diss. Breslau, 1932.

Athen. Mitt. = *Athenische Mitteilungen.*

BOYANCÉ, *Culte* = P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris, E. de Boccard, 1937.

BREMOND, *Charme d'Athènes* = H., J. et A. Bremond, *Le Charme d'Athènes et autres essais*. Paris, Bloud et Gay, 1925.

BREMOND, *Piété* = A. Bremond, *La Piété grecque*. Ibid., 1914.

BRUCHMANN = C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum*. (Supplément à *R. L.*), Leipzig, Teubner, 1893.

B. C. H. = *Bulletin de correspondance hellénique.*

B. S. L. = *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris.*

CASABONA, *Recherches* = J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence, « Ophrys », 1967.

CHANTRAINE, *Dictionnaire* = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, I. Paris, Klincksieck, 1968.

CHANTRAINE, *Réflexions* = P. Chantraine, « Réflexions sur les noms des dieux helléniques », in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 65-78.

C. R. A. I. = *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.*

COOK, *Zeus* = A. B. Cook, *Zeus*, I-III. Cambridge, University Press, 1914-1925-1940.

C. I. G. = *Corpus inscriptionum graecarum.*

C. S. E. L. = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.*

CUMONT, *Lux* = F. Cumont, *Lux perpetua*. Paris, Geuthner, 1949.

CUMONT, *Symbolisme* = F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Ibid., 1942.

DEUBNER, *A. F.* = L. Deubner, *Attische Feste*. Berlin, Keller, 1932.

D. A. G. R. = *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette, 1873 —.

D. B. S. = *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Paris, Letouzey, 1928 —.

Dict. de Spir. = *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, Beauchesne, 1937 —.

DIELS[5] (ou DIELS-KRANZ, D.-K.) = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griech. u. d. v. H. Diels, 5te Aufl. herausg. v. W. Kranz, I-III. Berlin, Weidmann, 1934-1935-1937 (6[e] édit. avec *Nachträge*, *ibid.*, 1951-1952).

DODDS, *The Greeks* = E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press ; *Les Grecs* = trad. franç. de M. Gibson : *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris, Aubier, 1965.

DODDS, *Proclus* = E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*. Oxford, Clarendon Press, 1933 ([2]1963).

FARNELL, *Cults* = L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*. Oxford, Clarendon Press, I-V, 1896-1909.

F. S. = *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, I, *Fasti sacri*, ed. I. de Prott. Leipzig, Teubner, 1896.

FESTUGIÈRE, *Contemplation* = A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936 (²1950).
FESTUGIÈRE, *La Grèce* = id., *La Grèce. La Religion*, in *Histoire générale des Religions*, II. Paris, Quillet, 1944.
FESTUGIÈRE, *Hermétisme* = id., *Hermétisme et mystique païenne*. Paris, Aubier, 1967.
FESTUGIÈRE, *Idéal* = id., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, Gabalda, 1932.
FESTUGIÈRE, *Monde* = A.-J. Festugière et P. Fabre, *Le Monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, I-II. Paris, Bloud et Gay, 1935.
FESTUGIÈRE, *Personal Religion* = A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley, University of California Press, 1954.
FESTUGIÈRE, *Révélation* = id., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, Gabalda. I², 1950 ; II, 1949 ; III, 1953 ; IV, 1954.
FESTUGIÈRE, *Sainteté* = id., *La Sainteté*. Paris, Presses Univ. de Fr., 1942.
FOUCART, *Associations* = P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*. Paris, Klincksieck, 1873.
FOUCART, *Mystères* = id., *Les Mystères d'Éleusis*. Paris, Picard, 1914.
FRÄNKEL, *Dichtung* = H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. New York, American Philolog. Assoc., 1951 ; Munich, Beck, ²1962.
FRISK, *G. E. W.* = H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heildelberg, Winter, 1960 —.
FRITZ, « Greek Prayers » = K. v. Fritz, « Greek Prayers », in *The Review of Religion*, X, 1945-1946, p. 5-39.
GERNET, *Recherches* = L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris, Leroux, 1917.
GREENE, *Moira* = W. Ch. Greene, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1944.
G. C. S. = *Griechische christliche Schriftsteller*.
GRIMAL, *Dictionnaire* = P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1951.
GUTHRIE, *The Greeks* = W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*. Londres, Methuen, 1950.
GUTHRIE, *Orpheus* = id., *Orpheus and Greek Religion. Ibid.*, 1935, ²1952.
GUTHRIE, *Philosophy* = id., *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, University Press, I, 1962 ; II, 1965.
HARRISON, *Prolegomena* = J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, University Press, 1903 (³1922).
H. Th. R. = *Harvard Theological Review*.
HEILER, *Prière* = F. Heiler, *La Prière* (Munich, ¹1918), trad. E. Kruger et J. Marty. Paris, Payot, 1931.
H. = *Hermes*.
I. G. = *Inscriptiones graecae*.
JAEGER, *Theology* = W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, Clarendon Press, 1947 ; *Présocratiques* = trad. fr. : *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*. Paris, Éditions du Cerf, 1966.
JEANMAIRE, *Dionysos* = H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, Payot, 1951.
J. D. A. I. = *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*.
J. H. S. = *Journal of Hellenic Studies*.
J. R. S. = *Journal of Roman Studies*.
KAIBEL, *Epigrammata* = G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*. Berlin, Reimer, 1878.
KERN, *Orphicorum fragmenta* = *Orphicorum fragmenta* collegit O. Kern. Berlin, Weidmann, 1922.
KERN, *Religion* = O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III. Berlin, Weidmann, 1926-1935-1938.

KEYSSNER, *Gottesvorstellung* = K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*. Stuttgart, Kohlhammer, 1932.
KITTEL, *Th. W. N. T.* = G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* Stuttgart, Kohlhammer, 1933 —.
KLEINKNECHT, *Gebetsparodie* = H. Kleinknecht, *Die Gebetsparodie in der Antike*. Stuttgart, Kohlhammer, 1937.
K. Z. = (*Kuhns Zeitschrift*) *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*.
L. G. S. = *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, II, 1, *Leges Graeciae et insularum*, ed. L. Ziehen. Leipzig, Teubner, 1906.
LINFORTH, *Orpheus* = I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*. Berkeley, University of California Press, 1941.
L. S. A. M. = *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, par F. Sokolowski. Paris, E. de Boccard, 1955.
L. S. C. G. = *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, par F. Sokolowski. *Ibid.*, 1962.
MICHEL = Ch. Michel, *Recueil d'Inscriptions grecques*. Bruxelles, Lamertin, 1900 (numérotation continuée par le *Supplément*, *ibid.*, 1912-1927).
M. A. M. A. = *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, I-VIII. Manchester, University Press, 1928-1962.
MOULINIER, *Orphée* = L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris, Les Belles Lettres, 1955.
MOULINIER, *Le Pur* = id., *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle av. J.-C.* Paris, Klincksieck, 1952.
NILSSON, *Cults* = M. P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*. Lund, Gleerup, 1951.
NILSSON, *Dion. Mysteries* = id., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. *Ibid.*, 1957.
NILSSON, *Geschichte* = id., *Geschichte der griechischen Religion*, I-II. Munich, C. H. Beck, 1941-1950 (I², 1955 ; II², 1961).
NILSSON, *G. F.* = id., *Griechische Feste*. Leipzig, Teubner, 1906 (réimpr. 1957).
NILSSON, *Opusc.* = id., *Opuscula selecta*, I-III. Lund, Gleerup, 1951-1952-1960.
NILSSON, *Relig. popul.* = id., *La Religion populaire dans la Grèce antique*, trad. fr. par F. Durif. Paris, Plon, 1954.
NORDEN, *Agnostos Theos* = E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig, Teubner, 1913 (réimpr. Darmstadt, 1956).
O. G. I. S. = *Orientis graeci inscriptiones selectae*, ed. W. Dittenberger, I-II. Leipzig, Hirzel, 1903-1905.
Ox. Pap. = *The Oxyrhynchus Papyri*, I-XXXIII. Londres, Egypt Exploration Society, 1898-1968.
P. G. = Migne, *Patrologia graeca*.
P. G. L. = *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, Oxford, Clarendon Press, 1961-1968.
P. L. = Migne, *Patrologia latina*.
P.-W. = Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung v. G. Wissowa, W. Kroll..., K. Ziegler. Stuttgart, Metzler, puis Druckenmüller, 1894 —.
PRÜMM, *Handbuch* = K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1943 (réimpr. Rome, Institut Biblique, 1954).
R.-E. = *P.-W.*
R. A. C. = *Real-Lexicon für Antike und Christentum*. Stuttgart, Hiersemann, 1950 —.
Rech. de sc. rel. = *Recherches de science religieuse*.
R. G. V. V. = *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.

REVERDIN, *Religion* = O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*. Paris, E. de Boccard, 1945.
R. É. A. = *Revue des études anciennes*.
R. É. G. = *Revue des études grecques*.
R. É. L. = *Revue des études latines*.
R. H. R. = *Revue de l'histoire des religions*.
Rh. M. = *Rheinisches Museum*.
RIVAUD, *Histoire* = A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, I. Paris, Presses Universitaires de France, 1948 (I², 1960).
ROBERT, *Hellenica* = L. Robert, *Hellenica*, I-XIII. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-1965.
ROHDE, *Psyché* = E. Rohde, *Psyché*, trad. fr. de A. Reymond. Paris, Payot, 1928.
R. L. = W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I-VI et suppl. Leipzig, Teubner, 1884-1937.
RUDHARDT, *Notions* = Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève, E. Droz, 1958.
SCHADEWALDT, *Monolog* = W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch*. Berlin, Weidmann, 1926.
SCHUHL, *Essai* = P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, Alcan, 1934 ; 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1949.
SÉCHAN-LÉVÊQUE = Louis Séchan et Pierre Lévêque, *Les Grandes divinités de la Grèce*. Paris, E. de Boccard, 1966.
SITTIG = E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* (« Diss. phil. Hal. », XX, 1). Halle, Niemeyer, 1911.
SNELL, *Entdeckung* = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*. Hambourg, Claassen, ¹1946, ²1948, ³1955.
SOKOLOWSKI = *L. S. A. M.* et *L. S. C. G.*
SOLMSEN⁴ = *Inscriptiones graecae ad inlustrandas dialectos selectae*, ⁴ed. F. Solmsen-E. Fraenkel. Leipzig, Teubner, 1930.
SOLMSEN, *Hesiod* = Fr. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca, Cornell University Press, 1949.
S. C. = *Sources chrétiennes*.
STELLA = L. A. Stella, « La religione greca nei fasti micenei », in *Numen*, V, 1958, p. 18-57.
S. E. G. = *Supplementum epigraphicum graecum*.
*Syll.*³ = *Sylloge inscriptionum graecarum*³, ed. W. Dittenberger, I-IV. Leipzig, Hirzel, 1915-1924.
TOD, *Selection* = M. N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*. Oxford, Clarendon Press, I², 1946 ; II, 1948.
TRESP, *Fragmente* = A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (« R. G. V. V. », XV, 1), Giessen, Töpelmann, 1914.
WILAMOWITZ, *Glaube* = U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II. Berlin, Weidmann, 1931-1932.
WILHELM, *Beiträge* = A. Wilhelm, *Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde*, Vienne, 1909.
Z. N. T. W. = *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*.

Diadoque = É. des Places, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles* (S. C., 5 ter). Paris, Éditions du Cerf, 1966.
Lexique = id., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (= Platon, *Œuvres complètes*, XIV). Paris, Les Belles Lettres, 1964.
Pindare et Platon = id., *Pindare et Platon*. Paris, Beauchesne, 1949.
Religions = id., *Les Religions de la Grèce antique*, in *Histoire des Religions*, III. Paris, Bloud et Gay, 1955.
Syngeneia = id., *Syngeneia. La Parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*. Paris, Klincksieck, 1964.

PREMIÈRE PARTIE

LES DIEUX ET LES CULTES

PREMIÈRE SECTION

LES DIEUX

ZEUS

Toute prière de la Grèce antique devait commencer par Zeus [1]. Ainsi devons-nous faire. Aussi bien, un grand nombre des éléments du culte de Zeus se retrouvent à propos des autres divinités de l'Olympe, et nous n'aurons pas à les décrire une seconde fois.

L'auteur de la monographie la plus considérable qui ait jamais été consacrée à un dieu grec, A. B. Cook, a divisé son étude en deux parties ; la première, « Zeus dieu du ciel clair », occupe le tome premier, de plus de neuf cents pages ; la seconde, « Zeus dieu du ciel sombre », remplit les tomes II et III, dont chacun, en deux parties, dépasse le millier. Toutes les descriptions subséquentes sont plus ou moins tributaires de ce grand ouvrage [2], dont voici quelques idées maîtresses.

« Je ne refuserais pas le nom de ' religieux ', dit Cook contre Frazer, à l'attitude de crainte révérentielle dans laquelle, selon moi, le primitif approchait le ciel animé... Cette conception préanthropomorphique était à certains égards plus haute, parce que plus vraie, que l'anthropomorphisme postérieur [3]. » L'anthropomorphisme, en effet, n'est pas primitif ; A. B. Cook en trouve une preuve dans l'absence de statues de Zeus à ses anciens autels de Pergame ou d'Olympie [4]. « Zeus, ' le Brillant ', ne fut originellement que le Ciel, la lumière du jour, et la conception animiste de ce ciel clair avait déjà fait place, bien avant Homère, à une divinité personnelle, à un dieu qui fait, comme on dit, ' la pluie et le beau temps ', et qui demeure dans les hauteurs du glorieux éther [5]. »

Le passage du Ciel au Dieu-ciel apparaît comme un « fait considérable, qui modifiait le cours de la religion grecque et finalement aboutirait à la nais-

1. Cf. Aratus, *Phénomènes*, v. 1 : ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα.
2. Cf. A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*. I : *Zeus God of the Bright Sky*. Cambridge, 1914. II et III : *Zeus God of the Dark Sky*. Ibid., 1925 et 1940.
3. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 13, n. 1.
4. *Ibid.*, I, p. 121. C'est la position d'Eusèbe (cf. p. 258).
5. A. Diès, in *Revue de Philologie*, 3e série, II, 1928, p. 273, d'après *Zeus*, II, p. 840. Cf. aussi Ch. Picard, in *Revue de l'Histoire des Religions*, XCIII, 1926, p. 68.

sance de la foi en un Dieu personnel, Maître et Père de tout [6] ». Mais avant de venir à cette sorte de monothéisme, les Grecs devaient passer par l'anthropomorphisme : « Comment sont-ils arrivés à se représenter Zeus non comme le ciel bleu, mais comme un souverain qui y avait sa demeure [7] ? »

Que le ciel, et plus précisément l'éther, ait été le séjour de Zeus, c'est ce qui ressort de l'épithète αἰθέριος, fréquente dès Homère [8]. De là un Zeus *aithérios*, parfois appelé *aithrios* : les deux épithètes sont identiques pour l'auteur du *De mundo* attribué à Aristote [9]. Héraclite emploie αἴθριος Ζεύς comme l'équivalent direct de « ciel serein [10] ». « Ainsi, ce qui avait été jadis un élément de folklore authentique fut pour la première fois introduit par lui dans un système philosophique, plié par les stoïciens au service de spéculations diverses et finalement traité comme lieu commun par les allégoristes et les éclectiques [11]. »

L'art hellénistique (à Pompéi et sur les monnaies, par exemple) représente Zeus *aithérios* avec un nimbe, un globe ou un manteau d'azur [12]. La lumière reste attachée à Zeus jusque dans l'attribution de Lykaios, car Zeus Λυκαῖος est le dieu « de la lumière » (cf. lat. *lux*) plutôt que le dieu-« loup [13] », qu'il n'était qu'accidentellement.

Avec Zeus Olympien commence l'histoire des « cultes montagnards de Zeus », dont A. B. Cook dresse la liste à l'appendice B de son t. II [14] : *koryphaios*, *aktaios*, *épakrios*, *karaios* ; dérivés de mots qui signifient « faîte », « promontoire », « tête », « aigrette », « ces titres, et peut-être certains autres, proclament Zeus dieu des sommets. Et quand on l'appelle *hypatos* ou *hypsistos*, il y a lieu de supposer que l'épithète avait originellement un sens littéral plutôt que métaphorique [15] ». Notons que Zeus n'est pas « olympien » seulement au pied d'un mont Olympe, il l'est dans tout le monde grec [16].

Mais c'est surtout avec le soleil que les mythes grecs mettent Zeus en relation [16bis]. S'« il n'est pas un dieu solaire de plein droit » [17], ses rapports avec

6. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 9.
7. *Ibid.*, I, p. 11.
8. Αἰθέρι ναίων, *Iliade*, 2, 412 ; 4, 166 ; cf. *Zeus*, I, p. 25 et n. 4.
9. 7, 401 a 17 : καὶ αἴθριος καὶ αἰθέριος. Cf. *Zeus*, I, p. 26 et n. 7. Distinctions de P. Chantraine, in « Grec AIΘPION » (*Recherches de papyrologie*, III, 1964, p. 7-15), p. 10.
10. Fr. 120 Diels-Kranz.
11. *Zeus*, I, p. 30.
12. Cf. *Zeus*, I, p. 33-62.
13. *Ibid.*, p. 63-99.
14. *Ibid.*, II, 1925, p. 868-987.
15. *Ibid.*, p. 874-876. Textes (surtout épigraphiques) pour ὕπατος, p. 875, n. 1 ; pour ὕψιστος, p. 876, n. 1 (-890). M. P. Nilsson sépare le dieu de la montagne Hypatos du syncrétique Hypsistos (*Geschichte*, I², p. 395, n. 7). Pausanias a vu à Sparte un Zeus Hypatos, « la plus ancienne des statues de bronze » (III, 17, 6). Sur une dédicace de Thespies à Zeus Karaios, Διὶ καραίῳ, cf. A. Plassart, in *B. C. H.*, L, 1926, p. 399-401, n° 17.
16. *Ibid.*, I, p. 117, n. 1, citant une inscription de Théra du IIIe s. av. J.-C., *I. G.*, XII, 3, 1345 : Διὶ Ὀλυμπίῳ.
16 *bis*. Cf. la dédicace athénienne du IIIe s. av. J.-C. : Ἡλίῳ καὶ Διὶ Μειλιχίῳ (Michel, 1609 = *I. G.*, II², 4678).
17. *Zeus*, I, p. 188.

le soleil sont multiples ; soit par l'intermédiaire de la roue solaire, soit sous la forme d'animaux comme le bélier ou le taureau.

La roue solaire apparaît peut-être dans le mythe d'Ixion, fixé à une roue pour avoir attenté à l'honneur d'Héra [18] ; on la retrouve dans le char de Triptolème, ce fauteuil ailé sur roues qui représente le soleil [19]. La figuration du Cyclope procède d'une affabulation semblable ; le symbole lycien de la roue aboutit au géant sicilien « monophtalme » [20]. Sans doute, « nulle part dans la littérature grecque nous ne trouvons une identification formelle du Cyclope avec Zeus » ; mais « il était à l'origine un dieu du soleil comme Zeus ; son œil rond était le soleil et il avait pour arme la foudre ; il était, en fait, analogue bien que non identique au dieu grec » [21].

Comme dieu solaire, Zeus est associé au bélier et au taureau.

Le bélier l'apparente à l'Ammon libyen et au Sabazios phrygien. Dans les cultes de Zeus, il signifie la fécondité, de même que le dieu-ciel et le soleil fertilisent [22]. L'agneau d'or d'Atrée et le bélier d'or de Phrixos se rattachent à cette conception [23].

Quant au taureau, il intervient dans le mythe d'Io et d'Épaphos, auquel fait pendant celui de Pasiphaé et du Minotaure [24]. Argos « aux cent yeux » s'accorde aussi avec l'épithète de Zeus *panoptès* ou *pantoptès*, fréquente chez les tragiques ; de là la parodie des *Acharniens* d'Aristophane (v. 435) : ὦ Ζεῦ πανόπτα καὶ κατόπτα πανταγῆ. A Argos, un autel de calcaire gris porte, en lettres du IIIe siècle : ΔΙΓΟΣ ΠΑΝΟΠΤΑ [25]. C'est aussi une épithète du soleil « qui voit tout » : ἠέλιός θ' ὃς πάντ' ἐφορᾷς [26].

La force et la fécondité du taureau passaient pour résider dans sa corne : aux combats de taureaux « minoens » comme à la chasse, les lutteurs ou chasseurs des vases crétois s'efforcent de saisir cette corne, « cornu copiae » comme celle de la chèvre Amalthée qui allaitait Zeus [27]. Ainsi fait également Europe sur le dos du taureau qui l'emporte : elle tient dans la main gauche la corne fertilisante [28]. Le taureau apparente Zeus au Hadad syrien, dans le culte que Baalbek rend à Jupiter Heliopolitanus [29].

Aux origines de la tragédie et dans les fêtes qui s'y rapportent, comme les Lénéennes, le bouc de Dionysos, autre symbole animal de fécondité, remplace le taureau aux côtés de Zeus [30].

18. *Ibid.*, p. 198-211.
19. *Ibid.*, p. 214-216 et 225.
20. *Ibid.*, p. 303.
21. *Ibid.*, p. 320.
22. *Ibid.*, p. 429-430.
23. *Ibid.*, p. 405-409 et 414-420.
24. *Ibid.*, p. 437-441 et 464 sv.
25. *Ibid.*, p. 461, n. 2 = W. Vollgraff, *B. C. H.*, XXXIII, 1909, p. 445-446.
26. *Il.*, 3, 277 ; *ibid.*, p. 461, n. 6.
27. *Ibid.*, p. 499-502.
28. Cf. la kylix attique de Munich, v. 470 av. J.-C. (Zeus, I, p. 526 et n. 1, pl. XXXII).
29. *Zeus*, I, p. 550 sv. Sur les cultes de Baalbek, cf. S. Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain*, Beyrouth, 1937 (= Mélanges de l'Université Saint-Joseph, XXI, 1), dont j'ai rendu compte dans *L'Antiquité classique*, VII, 1938, p. 145-146 ; et les *Addenda* de *Zeus*, III, p. 1093-1095.
30. *Ibid.*, p. 706-715.

« Comme ciel-père, Zeus est en relation essentielle avec la terre-mère » [31] ; c'est ce qui apparaît mieux encore quand de clair le ciel devient sombre : il se couvre, et voici l'orage, avec la pluie fertilisante. « Zeus dieu du temps », du tonnerre et des éclairs, du tremblement de terre et des nuages a fourni la matière des tomes II et III d'A. B. Cook.

La plus grande partie du t. II (p. 11-826) traite des relations de Zeus avec l'éclair, ἀστραπή, parfois κεραυνός, bien que ce dernier mot soit d'ordinaire traduit par « foudre ». La première attestation épigraphique de Zeus Kéraunos est un bloc de calcaire trouvé à Mantinée en 1868 [32], qui porte, en lettres du v^e^ siècle av. J.-C. : ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ. Héraclite connaissait déjà ce titre [33]. Zeus *kéraunios* est ainsi appelé sur les monnaies comme dans la littérature : dans le *De mundo* du Pseudo-Aristote (401 a 17), dans l'*Anthologie Palatine* (VII, 49, 2) ; le *De mundo* connaît aussi Zeus *astrapaios* (401 a 16), attesté par une inscription de Tchelidijk près Kios, en Bithynie [34]. Vient ensuite *kataibatès*, épithète de κεραυνός dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (milieu du v^e^ siècle), au v. 359, et de Zeus dans la *Paix* d'Aristophane (421), au v. 42 [35]. Une stèle de Thessalie porte, en lettres du début du III^e^ siècle av. J.-C. : Διὶ καταιβάτῃ [36]. Cette « descente » soudaine de Zeus représente la mort par l'éclair, forme d'euthanasie dont le type iconographique est Sémélé poursuivie par Zeus et foudroyée [37].

L'éclair est l'arme de Zeus, et beaucoup de représentations lui mettent le foudre en main ; d'autres s'accompagnent de la double hache, la labrys crétoise, qui a donné son nom au labyrinthe de Minos [38] et que la religion « minoenne » mettait en rapport avec les cornes sacrées [39] ; car le taureau, dont nous avons vu l'importance, était l'animal « théanthropique » du Zeus crétois [40]. A la labrys se rapporte peut-être le Labrayndos de Mylasa et de Labranda en Carie, dont il nous reste une si belle effigie [41]. Zeus s'arme également du javelot [42] et de l'épée [43] : le Zeus *chrysaoros* de Stratonikeia près Mylasa est un dieu de l'éclair [44].

Le foudre, essentiel dans les débuts, le cède progressivement au sceptre du « Maître plein de dignité » [45]. Il ne figure plus sur le cratère de la Villa Giulia, de la seconde moitié du v^e^ siècle, où Héraclès conduit Hébé devant le trône de Zeus [46], ni sur la statuette de marbre du musée lapidaire de Lyon [47]. Zeus, dieu

31. *Zeus*, I, p. 779-780.
32. Cf. P. Foucart, in *Monuments grecs...* (de) *l'Association... des Études grecques*, n° 4, Paris, 1875, p. 23-26, et *B. C. H.*, II, 1878, p. 515.
33. Fr. 64 Diels-Kranz.
34. Cf. *B. C. H.*, XVII, 1893, p. 539 sv., n° 16 (Ph.-E. Legrand).
35. Cf. *Zeus*, II, p. 14-15.
36. Cf. *Zeus*, III, p. 1114-1115 (Ἐφ. Ἀρχ., 1924, p. 146 sv., n° 389, fig. 3).
37. *Ibid.*, II, p. 23 sv.
38. *Ibid.*, II, p. 513-704.
39. *Ibid.*, II, p. 535.
40. *Ibid.*, II, p. 539.
41. *Ibid.*, II, p. 597 et pl. XXVIII.
42. *Ibid.*, II, p. 704-712.
43. *Ibid.*, II, p. 712-722.
44. *C. I. G.*, II, n° 2721.
45. *Zeus*, II, p. 731 sv.
46. *Ibid.*, p. 737 et fig. 668.
47. *Ibid.*, p. 759-760 et pl. XXXV.

du tonnerre, est dit *brontaios* dans le *De mundo* (401 a 17) comme sur une stèle de Cyzique des IIe-IIIe siècles de notre ère [48]. Pour les philosophes, comme le Cléanthe de l'*Hymne à Zeus*, le foudre ne symbolisera plus que la toute-puissance [49] ; et le peuple lui préférera la balance de la justice impartiale [50].

D'autres épithètes de Zeus n'ont plus guère de rapports avec son rôle de dieu du ciel clair ou sombre. C'est le cas de *ktèsios*. Zeus *ktèsios* protège la maison et la propriété (κεκτῆσθαι signifie « posséder ») ; il apparaît au Ve siècle dans les *Suppliantes* d'Eschyle (v. 445, κτησίου Διὸς χάριν) et au IVe siècle dans la *Midienne* de Démosthène (§ 53, Διὶ κτησίῳ). A Kârien, entre le Pangée et la mer, on lit en lettres de 400 av. J.-C. : ΔΙΟΣ ΚΤΗΣΙΟ [51] ; de même, une stèle de Thespies, maintenant au musée de Thèbes [52], porte, en lettres du IIIe siècle av. J.-C. (?) : ΔΙΟΣ ΚΤΗΣΙΟΥ. Plus important encore est Zeus *meilichios*, l'« aimable », — ainsi appelé par euphémisme [53], — comme sans doute aussi Zeus *ktèsios* ou Zeus *sôtèr*, en l'honneur de qui on célébrait au Pirée les Diisôtèria [53 bis]. Toutes ces épithètes peuvent remonter à un « bon génie », *agathos daimôn* [54]. On peut y rattacher le « dieu du suppliant », Zeus *hikésios*, appelé parfois lui-même « suppliant », *hikétas* (*-ès*), en vertu de la croyance primitive qu'« un étranger soudainement apparu au sein de la communauté peut bien être un dieu en voyage » [55] : de là le (Ζηνὸς)... ἱκτῆρος des *Suppliantes* d'Eschyle, au v. 479 [55 bis]. Zeus « hospitalier », *xénios*, répond à la même notion. Des reliefs du IVe siècle découverts au Pirée et transportés au Musée national d'Athènes ont Διὶ Μ(ε)ιλιχίῳ ; en littérature, le titre est attesté chez Xénophon, *Anabase*, VII, 8, 1-6 [56] ; on célébrait en son honneur les Diasies, dont parle Thucydide (I, 126) [57]. Virtuellement synonyme, le « dieu de l'amitié », Zeus *philios*,

48. *Ibid.*, p. 833-834 et fig. 793.
49. Texte et traduction de l'*Hymne à Zeus*, *ibid.*, p. 855-858 ; cf. ci-après, p. 263 sv.
50. *Ibid.*, p. 852 sv.
51. P. Perdrizet, in *B. C. H.*, XVIII, 1894, p. 441 sv., n° 1 = *Syll.*3, 991.
52. Inv. n° 330 ; cf. Zeus, II, p. 1061 et fig. 914.
53. *Ibid.*, p. 1112 et n. 7, liste de ces euphémismes. Cf. p. 1115 la description d'un marbre pentélique trouvé à Alopékè et portant, en lettres de la fin du Ve s., ἱερὸν Διὸς Μιλιχίου, (Γ)ῆς, Ἀθηναίας (*I. G.*, I2, 866). On en rapprochera les dédicaces du IVe siècle. Michel, 1606 = *I. G.*, II2, 4617 ; *I. G.*, II2, 4618 et 4620 ; Michel, 1607 = *I. G.*, II2, 4619 ; et celle du IIIe siècle : Michel, 1609 = *I. G.*, II2, 4678. Sur Zeus Meilichios et son caractère chtonien, cf. Ch. Picard, *C. R. A. I.*, 1943, p. 158-175 ; *R. H. R.*, CXXVI, 1942-43, p. 97-127.
53 *bis*. En même temps qu'à Athéna Sôteira ; cf. *I. G.*, II2, 689 et 690 (c. 262-261 a. C.) ; cf. 1008, 21.
54. *Ibid.*, p. 1125-1129.
55. *Ibid.*, p. 1096.
55 *bis*. Un autre synonyme de ἱκέσιος est ἀνταῖος, épithète de Zeus, sous la forme ἀντίαος, dans l'invocation où Alcée associe le dieu à Héra et à Dionysos (*Oxy. Pap.*, XVIII, Oxford, 1941, n° 2165, fr. 1, c. 1 = n° 129 Lobel-Page, v. 5), et dans le fr. 17 Lobel-Page de Sappho, v. 9 : la poétesse invoque d'abord πότνι' Ἥρα (v. 2), puis Zeus et le fils de Thyoné-Sémélé (Dionysos). Cf. P. Collart, *C. R. A. I.*, 1944, p. 347, n. 1 ; 350, n. 5 ; 353 ; et Ch. Picard, *B. C. H.*, LXX, 1946, p. 455-458, surtout p. 457 et n. 4-5 pour l'équivalence ἱκέσιος-ἀνταῖος. Voir à Héra, p. 31, n. 30 sv.
56. *Ibid.*, p. 1106 et fig. 942-943.
57. Cf. ci-après, p. 230, et surtout L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 155-157.

figure sur la stèle des Éranistai, de 324-323 av. J.-C. [58] : Διὶ φιλίῳ ; il avait à Mégalopolis un temple, avec une statue due à Polyclète d'Argos [58 bis].

Le t. III d'A. B. Cook, qui termine l'étude du « dieu du ciel sombre » par celle des tremblements de terre, des nues, du vent, de la rosée, de la pluie, ramène des épithètes plus « météorologiques », comme l'« assemble-nues » d'Homère, νεφεληγερέτα ; son « aux noires nues », κελαινεφής ; l'οὔριος des vents propices attesté par deux dédicaces de Délos de la fin du IIe s. av. J.-C., Διὶ οὐρίῳ [59], ou l'εὐάνεμος de même sens. Zeus *erros* est le « dieu de la rosée », sinon la rosée elle-même (ἔρση), qui a donné leur nom aux trois filles de Cécrops, Aglaura, Pandrosos et Hersé [60]. Zeus ὄμβριος ou ὑέτιος est le dieu de la pluie. Cette épithète fait partie de la liste déjà plusieurs fois citée du *De mundo* (401 a 18), où se retrouvent également, avec le Zeus « des fruits » et « de la cité », ἐπικάρπιος, πολιεύς, celui de « l'enclos », ἕρκειος, proche du *ktésios* de tout à l'heure [60 bis], et les *philios*, *xénios*, *hikésios*, *meilikhios*, dont nous avons noté les liens de parenté (*ibid.*, 19-24).

Des énumérations semblables, qui explicitent le « polyonyme », « aux mille noms », πολυώνυμε, du premier vers de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe [61], se déroulent, à la façon d'une litanie, en deux discours du IIe siècle de notre ère. L'*Olympique* de Dion Chrysostome (XII) reprend aux §§ 75-76, en l'améliorant, le mouvement identique du Ier discours (§§ 39-41) ; L. François traduit ainsi le début du paragraphe 75 : « Zeus, seul de tout l'Olympe, est appelé père et roi. Il préside aux cités, aux amitiés, aux unions des hommes ; il est le protecteur des suppliants, des hôtes, le dieu des moissons et des fruits » [62] ; il faut ajouter « des biens », car *ktèsios* avoisine *épikarpios* à la fin du § 76. Quelques décennies plus tard, Aelius Aristide s'exprime de façon analogue dans son premier discours en l'honneur de Zeus : « Il est l'Aimable (Μειλίχιος), — naturellement, puisqu'il est père, — il est roi, *polieus*, *kataibatès*, *hyétios*, *ouranios* » [63] ; ces trois derniers titres, absents des discours de Dion, font droit à la puissance du dieu de la foudre, de la pluie et du ciel. Nous reviendrons, à propos de la prière cultuelle, sur ce procédé dont on multiplierait les exemples [64].

Beaucoup des mythes grecs ont Zeus pour centre. Signalons dès maintenant la place qu'ils tiennent dans l'étiologie qui cherche l'origine des rites. Si les Arrèphores doivent leur nom à une « haplographie » pour « Arrètophores », — de *arrèta*, « mystères », — il faut renoncer à le tirer avec A. B. Cook d'un des

58. *I. G.*, II, 1330 (= *I. G.*, II², 2935 = Michel, 1603 ; cf. 1604 = *I. G.*, II², 4623 (et 4624-25), toujours du IVe siècle. Cf. *Zeus*, II, fig. 943. L'interjection par Ζεὺς φίλιος est très fréquente dans la comédie ; cf. W. Blaszczak, *Götteranrufung und Beteuerung* (Diss. Breslau, 1932), p. 16.

58 *bis*. Pausanias, VIII, 31, 4.

59. P. Roussel, *Les Cultes égyptiens à Délos*, Nancy et Paris, 1916, nos 148 et 153.

60. *Zeus*, III, p. 237 sv.

60 *bis*. Le marbre de Kárien déjà cité pour Ζεὺς κτήσιος (n. 51) porte aussi Διὸς ἑρκείο πατρώιο.

61. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, 1949, p. 313-314.

62. L. François, in *R. É. G.*, XXX, 1917, p. 109.

63. Aelius Aristide, XLIII Keil, § 30.

64. Cf. J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeides* (« Tübinger Beiträge zur Altert. », 12), Stuttgart, 1931, p. 102 ; à compléter par C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum*, Leipzig, 1893, p. 122-143.

mots grecs qui signifient « rosée » (ἕρση) [65] ; L. Deubner a montré, avec l'approbation de H. J. Rose, qu'il faut les distinguer des Hersèphores, — les deux de Gê Thémis, les deux d'Eilithyie à Agrai, — auxquelles des inscriptions de l'époque impériale réservent des sièges au théâtre d'Athènes [66] ; de ce fait l'argumentation de A. B. Cook pour mettre les *Arretophoria* de Skirophorion (juin-juillet) en relation avec le dieu de la rosée perd une de ses bases. On rattachera plus sûrement au dieu de la pluie le mythe des Danaïdes si important à Éleusis, et celui de Danaé [67]. Les rites de Zeus *hyétios* ont en Attique leur pendant, les Bouphonies, partie principale des Dipolies célébrées en l'honneur de Zeus Polieus ; nous y retrouvons la double hache, qui frappe la tête du dieu pour en faire jaillir Athéna ; ainsi est symbolisé le pouvoir fertilisateur du dieu du ciel [68]. « Un élément du mythe de la naissance d'Athéna est la persuasion primitive que Zeus, roi des dieux, doit, comme les autres, être finalement supplanté par un plus fort que lui » [69]. Il faudra revenir sur cette idée à propos du sentiment religieux chez Eschyle, dont elle inspire les deux *Prométhée*, l'*Enchaîné* et le *Délivré*, comme la *VIII*e *Isthmique* de Pindare [70].

HÉRA

Sœur, puis épouse de Zeus, Héra consacre par son « union sacrée » (ἱερὸς γάμος) avec le père des dieux l'hymen du Ciel et de la Terre, si poétiquement décrit par Eschyle [1], et le mariage humain, dont elle devient la protectrice en qualité de Téleia ou de Gamélios ; son mois, selon Hésychius, est Gamélion (fin de janvier-début de février) ; d'après les *Lois* de Platon (VI, 774 a 8-b 1, d 7, e 2), c'est à elle que vont les amendes pour infraction à la législation matrimoniale. Elle assiste les femmes en couches et partage avec Artémis le titre d'Eileithyia.

Si le hiéros gamos n'est peut-être pas primitif [2], il est attesté au moins à partir du ve siècle : par la métope de Sélinonte où Zeus dévoile Héra [3] et par la parodie des *Oiseaux* d'Aristophane [4]. Le comique fait de Basileia une divi-

65. Cf. *Zeus*, III, p. 165-181.
66. Cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 9-14 ; H. J. Rose, in *J. H. S.*, LXI, 1941, p. 44.
67. Cf. *Zeus*, III, p. 355-426 (397-425 sur le port de l'eau dans un récipient percé, en relation avec les Mystères) et 455-478.
68. *Ibid.*, p. 733 (dans la section Zeus Polieus, p. 570-873).
69. *Ibid.*, p. 739.
70. *Ibid.*, p. 740-747.

1. Eschyle, fr. 44 Nauck[2] ; voir p. 154 la traduction de P. Mazon, ap. *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 8-9.
2. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 1025 et 1065, au début et à la fin de l'appendice R, « The Hieros Gamos » (p. 1025-1065).
3. Id., *ibid.*, p. 1038, fig. 834 ; cf. L. R. Farnell, I, pl. IX, a.
4. V. 1731 sv. ; cf. *Zeus*, III, p. 63-68, et H. Kleinknecht, in *A. R. W.*, XXXIV, 1937, p. 294-313.

nité ; c'était un titre d'Héra argienne, qui le porte à Cos avec celui, sans doute plus ancien [5], d'Éleia.

Le culte d'Héra est essentiellement grec et fixé dans les foyers de la plus vieille civilisation : Argos, Mycènes, Sparte [6], où Héra supplante sa mère Rhéa [7].

Nom. L'origine en est obscure, comme celle du nom d'Athéna [8]. On le rencontre déjà à Pylos sous la forme Éra [9]. Il manque dans les protestations exclamatives où Déméter revient si souvent ; Platon a tout de même quelques νὴ τὴν Ἥραν, par exemple *Phèdre*, 230 b 2 [10].

Épithètes. *a*.) *Argeia*. Nous venons de mentionner les trois épithètes Ἀργεία, Ἐλεία, Βασιλεία. La première est courante dans les inscriptions [11] et la littérature : Eschyle connaît la « déesse argienne » ; Euripide, « Héra argienne » ou « la déesse argienne, Héra » [12]. L'Héraion d'Argos contenait la statue chryséléphantine de Polyclète, qui ne le cédait en rien à celles dont Phidias avait honoré Zeus et Athéna [13] ; là se célébrait la fête à l'occasion de laquelle Cléobis et Biton, chez Hérodote (I, 31), « doivent absolument transporter leur mère en chariot jusqu'au temple ».

b) *Basileia* figure dans un pacte d'alliance entre Phocidiens et Béotiens qui associe Héra Basileia à Zeus Basileus [14] ; et une inscription en distiques nomme Ἥρης βασιλείης [15].

c) *Téleia*. L'épithète se trouve dans les *Euménides* d'Eschyle (v. 214) ; dans un sanctuaire en contrebas du Cynthe, à Délos [16] ; et sur une liste de sacerdoces d'Érythrées vers 250 av. J.-C. [17].

d) Celle de *Gamélios* est attestée par Plutarque [18] ;

e) Celle d'*Eileithyia*, par une borne de 400 environ a. C., découverte près de Thorikos en Attique : « limite du terrain d'Héra Eileithyia » [19].

f) *Samia*. Dans les inscriptions de Samos, Héra « Samienne » est simplement

5. Ἀργεία Ἐλεία Βασιλεία : Michel, 717 = *Syll.*³, 1026, l. 5 (les lettres sont des IVe-IIIe siècles) ; cf. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 62 et n. 1 et 3.

6. *Iliade*, 4, 52 ; cf. L. R. Farnell, *Cults*, I, p. 179.

7. Cf. *Zeus*, II, p. 515.

8. Cf. P. Chantraine, in *L'Ant. cl.*, XXII, 1953, p. 78 (à « Athéna », p. 45, n. 4).

9. Cf. L. A. Stella in *Numen*, V, 1958, p. 25.

10. Cf. W. Blaszczak, *Götteranrufung* (diss. Breslau, 1932), p. 20-23.

11. τῆς Ἥρας τῆς Ἀργείας : Michel, 535 = *Syll.*³, 644, l. 9 (décret d'Argos en l'honneur d'Eudémos, Séleucie de Cilicie, vers 172 a. C.) ; cf. Michel, 1312 = *Syll.*³, 653, A, 13 (table honorifique de Cassander, Troade, vers 165 a. C.).

12. Ἀργεία θεός Eschyle, *Suppl.*, 299 ; Ἥρας Ἀργείας Euripide, *Suppl.*, 874 ; Ἀργείας θεοῦ Ἥρας id., *Troyennes*, 23-24. Cf. Apulée, *Métam.*, VI, 4.

13. Paus., II, 17, 4 ; cf. L. R. Farnell, I, p. 214-219.

14. L. 14 sv., ap. *Athen. Mitt.*, III, 1878, p. 19 sv. (H. G. Lolling).

15. G. Kaibel, *Epigrammata*, Berlin, 1878, nº 268, v. 3 : Ἥρης βασιλείης.

16. Cf. Ch. Picard, *B. C. H.*, LXX, 1946, p. 469. A Stymphale et à Mégalopolis en Arcadie, il y avait aussi des temples d'Héra Téleia (Paus., VIII, 22, 2 ; 31, 9). Autres textes ap. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXVIII, 1964, p. 650 sv.

17. Michel, 839 = *Syll.*³, 1014, l. 127 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 25, l. 157.

18. *Conj. praec.*, 141 e ; cf. *Daedal. Plat.* ap. Eusèbe, *Pr. év.*, III, 1, 3 fin (p. 107, 21 Mras) : Ἥραν Τελείαν καὶ Γαμήλιον.

19. Cf. *Zeus*, III, p. 725, n. 4.

appelée « Héra » [20]. Son sanctuaire, qui conservait la statue archaïque de bois, ξόανον, sculptée par Smilis au milieu du VII^e siècle [21], devint plus tard le célèbre Héraion, dont on a l'inventaire pour 346/5 a. C. [22]. Cnossos avait aussi son Héraion, où, d'après une loi argienne du milieu du V^e siècle, on offrait une vache en sacrifice commun à Héra et à Poséidon [23].

g) *Boulaia.* Cette épithète apparaît sur une stèle de marbre bleuâtre, à Athènes, au milieu du III^e siècle a. C. [24] ; on ne la connaissait à Athènes que pour Athéna, Hestia et Artémis [24 bis].

h) *Hippia.* Celle d'Hippia, fréquente pour Athéna, qualifie parfois Héra, que l'on trouve, à ce titre, associée à Poséidon Hippios : elle avait comme lui son autel à l'hippodrome d'Olympie [25].

i) *Potnia.* Encore un titre commun à plusieurs divinités. La πότνια Ἥρη d'Homère [26] le partageait avec Athéna pour qui nous le verrons attesté dans les textes mycéniens [27], peut-être au sens de « reine » [28]. Sappho a aussi πότνι' Ἥρα dans le fragment qui va nous occuper [29].

Triades. A Paros, une inscription réunit Héra, Déméter et Coré [30] ; à Amorgos, un même sacerdoce la joint à Zeus et à Poséidon [31]. Mais la principale triade est celle qui associe Zeus, Héra et Dionysos [32]. On pouvait déjà la tirer du fragment de Sappho cité à l'instant [33]. Au retour de Troie, afin de pouvoir quitter Lesbos qui les retient, les Atrides invoquent πότνι' Ἥρα dans la première strophe ; puis, dans la troisième, « Zeus Patron des Suppliants », Δί' ἀντίαον (en complétant ce mot d'après Alcée), et « l'aimable fils de Thyoné (-Sémélé) » [34]. Une pièce d'Alcée, publiée au t. XVIII des *Oxyrhynchus Papyri* [35], nomme au v. 5 ἀντίαον Δία ; « Les Lesbiens ont consacré ce grand parvis, commun à trois divinités, et y ont installé les autels des Immortels Bienheureux. Ils y ont invoqué Zeus Patron des Suppliants, et Toi, Éolienne, glorieuse déesse,

20. Cf. *Syll.*[3], 10, vers 540 a. C. ; Michel, 366 = *Syll.*[3], 312, l. 37 (fin du IV^e siècle) ; Michel, 367 = *Syll.*[3], 333, l. 34 (id.).
21. Cf. L. R. Farnell, I, p. 205 et 257, n. 97.
22. Michel, 832.
23. *Syll.*[3], 56, l. 15-16.
24. Michel, 1615 = *I. G.*, II[2], 4675.
24 *bis*. Cf. A. Wilhelm, *Beiträge*, Vienne, 1909, p. 44-45.
25. Paus., V, 15, 5 ; cf. N. Yalouris, in *Museum Helveticum*, VII, 1950, p. 79 et 86-87 ; P. Zancani Montuoro, in *Archeologia classica* (Rome), XIII, 1961, p. 31-39.
26. Cf. *Zeus*, I, p. 444, n. 5 ; p. 456, n. 8.
27. Ci-après, à « Athéna », p. 46, n. 24.
28. Cf. J. Puhvel, in *Eranos*, LIV, 1956, p. 18-19.
29. Fr. 17 Lobel-Page (Oxford, 1955). L'accent du papyrus est incertain : Ἥρα ? Ἧρα ?
30. *B. C. H.*, I, 1877, p. 135, n. 54 (O. Riemann, d'après Cyriaque d'Ancône) ; cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 26, n° 11.
31. *Athen. Mitt.*, I, 1876, p. 330 ; cf. H. Usener, *ibid.*, p. 27, n° 30.
32. Cf. Ch. Picard, « La triade Zeus-Héra-Dionysos dans l'Orient hellénique d'après les nouveaux fragments d'Alcée », in *B. C. H.*, LXX, 1946, p. 455-473.
33. Cf. n. 29.
34. Cf. la traduction de P. Collart, in *C. R. A. I.*, 1944, p. 354.
35. *Ox. Pap.*, XVIII, 1941, n° 2165, fr. 1 = fr. 129 Lobel-Page.

génératrice de l'univers, et, en troisième lieu, ils ont donné le nom de Dieu au faon à ce Dionysos mangeur de chair crue [36]. »

Les fondateurs du culte sont pour Sappho les Atrides, pour Alcée les Lesbiens. « On peut... concilier les deux traditions. Les Atrides, en difficulté sur la mer pour leur *Nostos*, auraient obtenu, de la triade déjà vénérée à Lesbos, un signe ou une vision (de la côte ?) ; c'est à la suite de cette faveur, et d'une manifestation divine efficace, que les Lesbiens auraient eux-mêmes instauré, en position de vigie, le culte du haut-lieu. L'hypothèse est appuyée par le fait qu'ici l'ἐπίκλησις donnée à Zeus est précisément ἀνταῖος. Or ce nom sacré dériverait, à l'origine, de la supplication des Atrides [37]. » Cette conciliation est de Ch. Picard, qui écrit un peu plus haut : « Il s'agissait à Lesbos d'une fondation se rapportant probablement aux XIIIe-XIIe siècles, au moins... Ainsi que dans la religion minoenne, une déesse féminine avait alors encore le pas sur les dieux mâles, ses assesseurs, qui, de deux générations différentes et dans le rapport de père à fils, l'escortaient [38]. » Alcée, comme Sappho, « s'adresse à Héra directement..., alors qu'il parle simplement de Zeus à la troisième personne, et de Dionysos... comme s'il le désignait d'un geste » [39].

Sans doute, la « triade de Lesbos » que l'on s'accorde généralement à retrouver chez Alcée pourrait n'être pas « une vraie triade » [40] ; si Zeus et Dionysos sont désignés en clair, l'invocation d'Héra suscite davantage le doute : les épithètes « Éolienne » et « génératrice » s'appliquent-elles bien à elle ? [41] Mais la seconde au moins se rattache facilement à celle de Téleia [42], et il reste, en faveur de l'identification, le parallèle avec Sappho.

DIONYSOS ET APOLLON

Sous ce titre, L. R. Palmer, un des meilleurs connaisseurs du Linéaire B, examine à nouveau les rapports des deux fils préférés de Zeus. Selon lui, « l'unité de la civilisation religieuse qui s'étend de la Mésopotamie à l'Asie Mineure et à la mer Égée se traduit par un phénomène philologique : beaucoup de titres cultuels passent d'une langue à l'autre. Ainsi, Poséidon, ' Seigneur de la terre ', n'est qu'une des traductions du dieu sumérien de la mer souterraine EN.KI... On a cru longtemps que Dionysos était arrivé à Delphes après Apollon. Mais le nom se trouve deux fois sur les tablettes du Linéaire B. Si Nilsson a raison d'assigner l'intrusion d'Apollon à la période archaïque, il faut renverser l'ordre dans lequel les deux divinités ont apparu. Cependant un texte mycénien de Pylos (Tn 316) associe Zeus et Héra à un dieu décrit comme *Diwos*

36. Trad. P. Collart, *o. c.*, p. 348.
37. Ch. Picard, *o. c.*, p. 457.
38. Id., *ibid.*
39. Id. *ibid.*, p. 459.
40. Cf. L. A. Stella, « Gli dèi di Lesbo in Alceo fr. 129 LP » (in *La parola del passato*, XI, 1956, p. 321-334), p. 324 ; cf. p. 330.
41. *Ibid.*, p. 328-329.
42. Cf. Ch. Picard, *o. c.*, p. 461-462.

huius » [1], c'est-à-dire à Apollon, non à Dionysos. En effet, Apollon est le Διὸς υἱός par excellence [2].

Après comme avant le déchiffrement du Linéaire B, on le voit, la question de la priorité entre les deux fils de Zeus continue à se poser. En 1925, A. B. Cook pouvait écrire : « A Delphes, Apollon avait été précédé, non seulement par Zeus et par Gê-Thémis, mais encore par leur rejeton thraco-phrygien, Dionysos... L'usurpateur a été Apollon [3]. » Dionysos, moins conquérant, plutôt accapareur, se rencontre partout et n'est nulle part chez lui, ce qui a pu faciliter son admission à Delphes [4]. Ses attributs tendent à se confondre avec ceux d'Apollon : on le dote de la couronne de laurier et de la lyre, tandis qu'Apollon reçoit la couronne de lierre et la flûte [5]. Il n'éveille pas la jalousie d'Apollon, parce qu'il ne lui fait pas concurrence sur le terrain que son frère prétend se réserver, le culte sacerdotal et l'oracle [6]. Leur rapprochement graduel et leur identification finale peuvent se suivre à la trace dans la littérature. Euripide invoque dans son *Likymnios* le « seigneur Bacchos ami du laurier, Apollon Péan à la belle lyre » [7]. En 335/4 a. C., le péan de Philodamos de Skarpheia invoque dans son refrain à la fois Bacchos et Apollon : εὐοῖ, ὦ Ἰόβαχχ', ὦ ἰὲ παιάν [8]. Au IIIe siècle de notre ère (vers 270), Ménandre, le rhéteur de Laodicée sur Lykos, s'adresse en ces termes à Apollon Smintheus : « Les Delphiens t'honorent d'un double titre, Apollon et Dionysos » [9]. Dans la Delphes classique, il s'était établi entre les deux frères une division de l'année liturgique : au dithyrambe de Dionysos les trois ou quatre mois d'hiver, au péan d'Apollon les mois d'été [10].

DIONYSOS

Nous avons déjà cité le *Dionysos* de Jeanmaire. C'est l'ouvrage capital sur le sujet. Malgré certaines réserves [11], il mérite pleinement son sous-titre : « Histoire du culte de Bacchus », et l'on y apprendra beaucoup.

1. L. R. Palmer, « Dionysos and Apollo », in *Proceedings of the Classical Association*, LX, 1963, p. 32-33.
2. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 26 ; L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, p. 264.
3. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 239 ; cf. p. 243-267, « Dionysos détrôné par Apollon à Delphes ».
4. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951, p. 193-194.
5. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 244-246 ; F. Dirlmeier, in *A. R. W.*, XXXVI, 1939, p. 288.
6. Cf. H. Jeanmaire. *Dionysos*, p. 194-195 ; R. Flacelière, in *R. É. A.*, LV, 1953, p. 164.
7. Euripide, fr. 477 N.² : δέσποτα φιλόδαφνε βάκχε, παιὰν Ἄπολλον εὔλυρε. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 253 et n. 3.
8. Cf. A. B. Cook, *ibid.*, p. 243, n. 3 et 250, n. 4 ; W. Vollgraff, in *B. C. H.*, LI, 1927, p. 465.
9. *Rhetores graeci*, éd. L. Spengel, III, Leipzig, 1856, p. 446 = C. Bursian, *Der Rhetor Menandros und seine Schriften*, in *Abh. d. bayer. Akad.*, ph.-ph. Cl., XVI, 3, 1882, p. 151. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 255, n. 3.
10. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 37 et 187 ; et sur l'association des deux divinités, P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 197-198.
11. Cf., entre autres, celles de M. P. Nilsson, in *Gnomon*, XXV, 1953, p. 274-276.

Dionysos était étranger à l'Olympe homérique ; il l'est resté à la religion de la cité et de la famille ; « le conflit entre la vocation religieuse et le conformisme social... est déjà latent... dans le dionysisme » [12]. Mais bientôt « l'esprit égalitaire sous Pisistrate efface toute trace de distinction entre Dionysos et les Olympiens » [13]. Et maintenant que son nom est apparu sur les tablettes mycéniennes, « on doit le tenir pour un des éléments anciens du panthéon hellénique » [14].

D'où vient-il ? D'Asie Mineure ? De Thrace ? Nilsson se contente de dire que le Dionysos primitif introduisit l'orgiasme et l'extase et combinait le dieu lydo-phrygien et le dieu thrace [15] ; il a dû sa marche triomphale en Grèce au caractère extatique de sa religion [16].

La première attestation de cette conquête de la Grèce par Dionysos est le châtiment de Lycurgue, le roi persécuteur des nourrices de Dionysos, au VI^e chant de l'*Iliade* (v. 128-140) ; au v. 132, le dieu y est qualifié de « furieux », μαινόμενος, ce qui demeurera pour lui une épithète de nature [17]. Si, comme tout donne à le croire, « Dionysos n'est pas arrivé en Grèce avec sa légende constituée », le texte homérique est à interpréter comme un témoignage important de l'ancienneté de ce processus [18].

Triades. A la fin du VII^e siècle et au début du VI^e , Alcée et Sappho introduisent Dionysos dans une triade, à côté de Zeus et d'Héra. Nous avons déjà signalé ces fragments à propos de Zeus [18 a]. Dionysos est en tiers : plusieurs fois avec Déméter et Coré [18 b] ; avec Pan et Déméter (*Anthol. Pal.*, VI, 31) ; avec Pan et les Nymphes (*Anthol. Pal.*, VI, 154) ; avec Apollon et Artémis à Égine, où les trois temples sont voisins (Paus., II, 30, 1).

Inscriptions. Aucune inscription ne mentionne Dionysos avant le milieu du IV^e siècle. La plus ancienne (Athènes, *Syll.*³, 289 = Michel, 680) est datée de l'an 330 a. C. ; aux lignes 5 et 13, il s'agit de sacrifier « à Dionysos et aux autres dieux ». Deux autres inscriptions athéniennes sont postérieures : *Syll.*³, 388 = Michel, 684 (c. 281 a. C.) ; *Syll.*³, 466 = Michel, 681 (c. 246/5 a. C.). Le titre de Bacchos apparaît à Cnide : « le temple de Dionysos Bacchos » (*Syll.*³, 978 = Michel, 450, c. 250 a. C.), celui de Ληναῖος à Rhamnonte (Michel, *Supplément*, 1636, c. 255 a. C.), celui de Ληνεύς à Myconos (*Syll.*³, 1024 = Michel, 714, l. 24, II^e-I^er siècle a. C.).

Épithètes et identifications. Nous venons de rencontrer Bacchos, dont l'identification est ancienne. Deux autres sont plus récentes : avec Iacchos dans les fêtes athéniennes et les mystères d'Éleusis ; avec Zagreus dans l'orphisme. Le nom de Iacchos est une sorte d'onomatopée, tirée du cri de ses

12. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 7-8.
13. *Ibid.*, p. 10.
14. F. Chamoux, *La Civilisation grecque*, Paris, 1963, p. 210 ; et cf. ci-dessus (n. 1) la citation de L. R. Palmer.
15. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², 1955, p. 601.
16. *Ibid.*, p. 577.
17. Cf. L. Gernet, in *R. É. G.*, LXVI, 1953, p. 379.
18. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 78.
18 *a*. Ci-dessus, p. 27, n. 55 *bis*.
18 *b*. Cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 25, n. 6.

dévots lors des processions. Zagreus semble avoir été à l'origine le pendant crétois de Dionysos, identifié avec lui à l'époque hellénistique ; Nonnos (Ve siècle p. C.) est le premier à appeler Zagreus le Dionysos déchiré par les Titans [18 c]. Proche est le dieu phrygien Sabazios (Dém., XVIII, 259-260).

Bromios, « grondant, mugissant, rugissant », se trouve chez Pindare (*Dith.* II, 6 ; fr. 75 S., 10) et dans le théâtre ; l'épithète convient à un dieu-taureau ou lion, et qui fait trembler la terre [18 d].

Eleuthereus, « d'Éleuthères », rappelle que le dieu vint d'Éleuthères, autrefois béotienne, à Athènes ; l'union de la ville à l'Attique au VIe siècle eut pour symbole religieux le transfert à Athènes de l'antique statue de bois du dieu, dont Éleuthères se croyait le berceau [18 e].

Lénaios ou *Léneus* signifie « des bacchantes » (λῆναι) plutôt que « du pressoir » (ληνός) [18 f].

Lysios, « qui délivre » (l'âme de sa servitude pour lui donner la *parrhèsia*), est ainsi expliqué par Plutarque (*Qu. conv.*, VII, 716 b-c ; cf. *De adul. et am.*, 68 d, avec le fragment 248 S. de Pindare). L'épithète est associée à βρόμιος dans l'*Hymne orphique* L, v. 8 : λύσιε... βρόμιε, εὔιε ; et à ληναῖος dans le titre de l'hymne : Λυσίου Ληναίου ; cf. LII, v. 2 : ληναῖε... λυσεῦ [18 g].

Phalès personnifie le phallus, hôte d'honneur ou accessoire obligé des fêtes de Dionysos : il est le compagnon de Bacchos, Φαλῆς ἑταῖρε βακχίου (Aristophane, *Acharn.*, 263).

Attestations littéraires du Ve siècle. Au Ve siècle, les attestations sont encore littéraires ; ce sont surtout, avec plusieurs passages de Pindare, qui invoque « Dionysos pure lumière de l'automne » (fr. 153 S.), l'aventure de Skylès chez Hérodote et la tragédie posthume d'Euripide, *les Bacchantes*.

Hérodote (IV, 78-80) raconte l'histoire du roi scythe Skylès, que son éducation avait habitué aux mœurs grecques et qui, lors de ses visites à Borysthène (Olbia), sur l'estuaire du Dniepr actuel, s'y vêtait à la grecque et sacrifiait aux dieux selon les coutumes des Grecs. Il s'y fit même initier au culte de Dionysos Baccheios, malgré le présage contraire de Zeus. Dénoncé à ses sujets scythes par un Borysthénite qui l'avait vu « s'abandonner aux transports de Bacchos et délirer sous l'influence du dieu » (βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται, IV, 79, l. 16-17), il fut aperçu « dans le thiase » (σὺν τῷ θιάσῳ l. 20) par les Scythes, qui se soulevèrent contre lui ; il se réfugia chez les Thraces, dont le roi le livra à son frère Sytalkès, et celui-ci lui fit trancher la tête (IV, 80).

Beaucoup de particularités du « ménadisme » nous sont connues par les *Bacchantes* d'Euripide ; le mot est de la même racine que l'épithète décernée dès l'*Iliade* à Dionysos, « furieux », μαινόμενος ; μανία, c'est le délire ; μαινάς, la « démente » ou l'« inspirée » [18 h]. La possession avait déjà occupé le théâtre

18 *c*. Cf. Bruchmann, s.v. Ζαγρεύς, pour les références aux *Dionysiaques* ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 686, n. 1.

18 *d*. Cf. E. R. Dodds, in *Euripides. Bacchae*², Oxford, 1960, p. 74.

18 *e*. Pausanias, I, 38, 8 ; cf. L. Deubner, *Attische Feste*, p. 139 et n. 3.

18 *f*. Cf. M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 275-276.

18 *g*. *Ibid.*, p. 301 et n. 4 ; cf. O. Weinreich, in *A. R. W.*, XVII, 1914, p. 531.

18 *h*. Sur le « ménadisme dans *les Bacchantes* », cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley et Los Angeles, 1951, p. 270-282 = *Les Grecs*, p. 257-269.

grec, avec l'Io du *Prométhée enchaîné* et l'Oreste des *Euménides*, l'Ajax de Sophocle, l'Héraclès d'Euripide : Sénèque intitulera sa tragédie *Hercules furens*. Pour décrire cette hystérie, Euripide recourt au vocabulaire de l'orgiasme bachique. Autre phénomène du même ordre : le corybantisme, ainsi dénommé en souvenir des corybantes ou assesseurs de Cybèle et de leurs danses échevelées ; Platon y fait plusieurs allusions, dans le *Banquet* (215 *e*), l'*Ion* (536 *c*), l'*Euthydème* (277 *d*), les *Lois* (VII, 790 *d*-791 *a*) ; c'est la frénésie de ceux que possède la *mania* [19].

Dans les *Bacchantes*, Dionysos est le protagoniste, seul dieu du théâtre grec à jouer ce rôle [20]. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane (405), il va chercher aux enfers Euripide qui vient de mourir ; la seconde partie de la pièce l'érige en arbitre du débat qui oppose Eschyle et Euripide. Pour nous, l'intérêt principal de la pièce tient aux chants religieux des initiés d'Éleusis, avec le refrain de Ἴακχ', ὦ Ἴακχε (v. 316 sv.). « Le rattachement de Dionysos aux mystères était conçu de différentes façons... On confondit Dionysos avec Iacchos, d'autant plus facilement que la consonance de ce dernier nom évoquait celui de Bacchos ». Chorège de la danse des élus dans les prairies de l'au-delà, Iacchos « est aussi le Dionysos funéraire dont la figure idéale, sitôt franchi le marais où coassent les grenouilles, fait un étrange contraste avec celle de Dionysos... héros de la *catabase* grotesque où il a pour compagnon Héraclès [21]. »

Dionysos n'est pas venu en Grèce comme dieu du vin : « ce n'est pas au titre de dieu du vin qu'il a été reçu chez les Hellènes [22]. » « L'absence d'une fête des vendanges à Athènes dans le cycle des fêtes de Dionysos demeure chose remarquable [23]. » Mais l'épithète de « grand joyeux », πολυγηθής, à lui conférée par Hésiode dans les *Travaux* (v. 614), par Pindare dans un *Hymne* (fr. 29 Snell[5] ; cf. fr. 153 S.), — comme, dès l'*Iliade* (14, 325), l'appellation « joie des mortels » donnée au fils de Sémélé, — se rapporte sans doute à ce caractère. Plus tard, il sera identifié au vin comme Déméter au blé (*Bacch.*, 274-285) [24].

APOLLON

Origine. Celui en qui l'on voit souvent le dieu dorien par excellence [1] a peut-être des origines ioniennes. L'antiquité de ses sanctuaires d'Asie Mineure, surtout Didymes et Claros, est en faveur d'une provenance asianique [2], défendue

19. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 132 sv.
20. *Ibid.*, p. 139.
21. *Ibid.*, p. 437.
22. *Ibid.*, p. 23.
23. *Ibid.*, p. 486.
24. Cf. la note d'E. R. Dodds *ad loc.* (*Bacchae*[2], 1960, p. 104-105).

1. Cf. F. Dirlmeier, « Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels » (*A. R. W.*, XXXVI, 1939, p. 277-299), qui reste une des meilleures études d'ensemble sur Apollon.

2. Sur cette antiquité, cf. Pausanias, VII, 2, 4 ; 3, 1 ; cité par W. K. C. Guthrie (*The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, p. 85 et n. 1), qui ajoute qu'Apollon Lair-

par Wilamowitz et M. P. Nilsson. D'autres font venir Apollon de Thrace, en raison d'une foule de témoignages sur l'Apollon hyperboréen ; c'est la position d'A. B. Cook et de H. J. Rose [3]. Parmi les arguments qui appuient l'origine asianique, quelques-uns surtout méritent considération. Dans l'*Iliade*, Apollon se présente en protecteur des Troyens et des Lyciens ; sa force s'exerce contre les Grecs au chant I, sa douceur à l'égard d'Hector au chant XXIV [4] ; la terreur qu'il inspire aux Grecs (δεινὸς θεός), le petit nombre de ses fêtes trahissent l'étranger, et l'Asie Mineure, patrie des Sibylles, peut bien avoir été celle d'Apollon [5].

Noms et identifications. Le nom d'Apollon, peut-être hittite, reste inexpliqué ; de même celui de Phoibos, qu'il portera plus tard comme divinité solaire [6] ; mais il ne sera pas identifié au Soleil avant le Ve siècle [7].

Épithètes. Les épithètes « ethniques », qui supposent « toujours un point de vue étranger » [8], sont plus fréquentes pour Apollon que pour tout autre dieu : le « Pythien », le « Délien » sont partout vénérés [8 a]. Ces épithètes, qui rappellent les temples de Delphes et de Délos, ne remontent pas très haut ; si Δήλιος et Πύθιος figurent au titre (récent ?) des deux parties de l'*Hymne* homérique *à*

benos, le dieu mysien, aurait pu devenir aussi célèbre si les Grecs avaient plus tôt pénétré à l'intérieur de la péninsule ; l'Apulunas hittite, dieu des portes, serait le prototype d'Apollon Ἀγυιεύς (*ibid.*, p. 86) ; E. Laroche juge possible le rapprochement des deux noms Ἀπόλλων et hitt. Appaliuna (*Recherches sur les noms des dieux hittites*, Paris, 1947, p. 80).

3. Bien exposée par W. K. C. Guthrie, *ibid.*, p. 74-82 ; *contra*, Ch. Picard in *R. H. R.*, XCIII, 1926, p. 88-90. Personnellement, Guthrie incline à une origine anatolienne (p. 85, 87, 204). En général, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², 1955, p. 548-551, 558 sv. ; sur la naissance, id., *Cults*, 1951, p. 117-119.

4. Cf. F. Dirlmeier, p. 284.

5. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 559-564.

6. Cf. M. S. Ruiperez, « Etymologica. Φοῖβος Ἀπόλλων », in *Emerita*, XXI, 1953, p. 14-17.

7. Pour F. Dirlmeier (p. 277 et n. 5), l'identification n'est pas antérieure au IVe siècle. Mais P. Boyancé (« L'Apollon solaire », in *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 149-170) a montré « qu'Euripide n'est pas le premier... à nous offrir l'identification d'Hélios et d'Apollon ». « Témoin d'une exégèse qui lui est antérieure », il a pour précurseur « Eschyle en plusieurs passages ». Ainsi, dans les *Bassarides*, — seconde pièce d'une tétralogie sur le mythe de Lycurgue, l'ennemi de Dionysos, — « on voyait au soleil levant Orphée monter sur le Pangée, y adorer Hélios comme le plus grand des dieux (μέγιστον τῶν θεῶν) et lui donner aussi le nom d'Apollon » (Ps.-Ératosthène, *Caractérismes*, 24 = O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, test. 113 ; fr. 83 a Mette). « Moins importants sont deux autres textes... Il s'agit d'abord des *Sept contre Thèbes* (859), où le chœur, parlant de l'Achéron, l'appelle 'la rive ignorée d'Apollon, la rive sans soleil'. Dans les *Suppliantes* (213-214), le chœur salue 'les rayons sauveurs du soleil' ; Danaos complète alors, selon la traduction de Paul Mazon : 'Qui est aussi le pur Apollon, dieu jadis exilé du ciel' ; mais ici le τε que Paul Mazon traduit 'qui est aussi' pourrait signifier simplement 'et aussi' et ne faire que coordonner le Soleil et Apollon » (p. 151-153).

8. H. Seyrig, in *B. C. H.*, LI, 1927, p. 369. Cf. J. et L. Robert, *Hellenica*, IX, 1950, p. 21-22.

8 *a*. Cf. M. P. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 102.

Apollon, elles manquent au corps de l'hymne. Πύθιος se trouve souvent sans le nom d'Apollon [8 b] ; pour l'épithète, citons, par exemple, la loi des Amphictions de 380 a. C. [8 c]. Δελφικός est employé par Platon (*Lois*, III, 686 *a* 5) ; Δήλιος l'est par Pindare, dans la *IX*e *Pythique* (v. 10) et dans le refrain du *V*e *Péan*, Ἰήϊε Δάλι' Ἄπολλον, au début de chaque strophe de 6 vers (v. 1,... 19, ... 37, 43) ; sans le nom d'Apollon, dans la péroraison déjà citée de Ménandre le rhéteur.

Homère, qui ne connaît pas ces épithètes du dieu [9], l'appelle dix-sept fois « roi », ἄναξ [9 a]. Au 1er chant de l'*Iliade*, la prière de Chrysès l'invoque sous le titre de Σμινθεύς (tueur de rats, v. 39), — survivance du totémisme [10], — qui fait aussi partie, sous la forme Σμίνθιος, de la péroraison de Ménandre. Celui-ci l'honore également comme « dieu des loups » (plutôt que « de la lumière »), Λύκειος ; dans le jugement rendu par Cnide en faveur de Calyma (IIe siècle a. C.), λύκιος détermine Apollon, qui remplace le Soleil à côté de Zeus et de Gê [10 a].

Plusieurs épithètes se rapportent au dieu médecin ou guérisseur : παιάν (Euripide, fr. 477 N²), παιών (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30) ; d'après Pausanias, ἀκέσιος est chez les Éléens l'équivalent de l'attique ἀλεξίκακος [10 b] ; sous ce dernier titre, Calamis avait fait à Athènes la statue d'Apollon [10 c]. Le mot est associé à ἀγυιεύς (« des rues ») sur une base carrée en marbre de l'Hymette trouvée près de la porte d'Acharnes [10 d]. Proche pour le sens est Ἀποτρόπαιος, invoqué par Aristophane (*Oiseaux*, v. 61), — Ἄπολλον ἀποτρόπαιε, τοῦ χασμήματος, — et associé lui aussi à ἀγυιεύς et à προστατήριος « préservateur » [10 e] ; ἀγυιεύς et προστατήριος voisinent, comme titres d'Apollon, dans une inscription attique du 1er siècle p. C. [10 f] et dans la *Midienne* de Démosthène (XXI, 52). A Apollon ἀποτρόπαιος on offre un bœuf, alors qu'au Pythien, lors des Pyanopsies, c'était une chèvre [10 g].

D'autres épithètes viennent du culte : tel Δαφνηφόρος ; à l'époque impériale,

8 *b*. Cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30 ; Ménandre (?) (vers 270 p. C.) ap. L. Spengel, *Rhetores graeci*, III, Leipzig, 1856, p. 445 = C. Bursian, in *Abh. d. bayer. Akad.*, ph.-ph. Cl., XVI, 3, 1882, p. 151 : c'est la péroraison de l'appel à Apollon Sminthios, ἀλλ'ὦ Σμίνθιε καὶ Πύθιε...

8 *c*. Michel, 702, l. 8 et 12 ; cf. les inscriptions réunies par G. Colin, *Le Culte d'Apollon Pythien à Athènes*, Paris, 1905.

9. Cf. *Etymologicum magnum*, p. 546, l. 15 sv. Gaisford ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 552, n. 1.

9 *a*. Trois fois dans des invocations : *Iliade*, 16, 514 et 523 ; *Odyssée*, 8, 339 ; cf. B. Hemberg, ΑΝΑΞ..., Upsal, 1955, p. 8 et n. 5 ; p. 9 et n. 4. Sur ἄναξ « épithète archaïque originellement caractéristique des dieux », cf. J. Puhvel, in *K. Z.*, LXXIII, 1956, p. 204.

10. « Der deutlichste Rest des Totemismus in Griechenland » (M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 142 ; cf. p. 101).

10 *a*. Michel, 1340 A, l. 4 ; cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 19.

10 *b*. Pausanias, IV, 26, 6.

10 *c*. Id., I, 3, 4.

10 *d*. *I. G.*, II², 4850.

10 *e*. *I. G.*, II², 4852.

10 *f*. *I. G.*, II², 4995.

10 *g*. Bœuf : Ἀπόλλωνι ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι (Dém., XXI, 53, citant un oracle de Dodone) ; chèvre : Ἀπόλλωνι πυθίῳ αἶξ (*L. G. S.*, nº 6, l. 8).

le prêtre d'Apollon *daphnéphoros*, « porte-laurier », avait son siège au théâtre de Dionysos [10 h].

Triades. Avec Zeus et Athéna, Apollon fait partie d'une triade homérique qui se retrouve à Athènes [10 i]. Platon en témoigne dans l'*Euthydème* ; le sophiste Dionysodore interroge Socrate : « As-tu un Zeus ancestral ? — ... Non, répond Socrate ; c'est Apollon notre dieu ancestral, pour avoir engendré Ion ; Zeus n'est pas appelé chez nous dieu des ancêtres, mais de l'enclos et de la phratrie, comme Athéna déesse de la phratrie. — Il suffit, dit Dionysodore : tu as, semble-t-il, Apollon, Zeus et Athéna [11]. »

Une autre combinaison fréquente est celle qui associe Apollon à sa mère Léto et à sa sœur Artémis ; elle se rencontre, par exemple, sur la statue équestre d'Attale II à Delphes en 161 a. C. [12], à Tanagra [12 bis], ou encore à Délos vers 280 a. C., puis en 22/12 a. C. [13]. Dans les traités, on l'invoque à côté de Zeus et de Déméter ; ainsi font les Athéniens avec Érythrées, vers 465 a. C. [14] ; avec Corcyre, en 375 a. C. [15] ; et la réplique en dorien des Corcyréens nomme dans le même ordre Zeus, Apollon, Déméter [16]. Ailleurs, il est vrai, Poséidon et Athéna remplacent Apollon ; c'est le cas dans la convention athénienne avec Iulis (Céos), en 362 a. C., et dans le serment céen [17], comme dans la paix entre les Grecs et Philippe de Macédoine en 338/7 a. C., où Déméter fait place, de son côté, à Gê, Hélios, Arès ; l'ordre restitué par Tod est : Zeus, Gê, Hélios, Poséidon, Athéna, Arès [18]. A Sélinonte, au milieu du Ve siècle a. C., on trouve Apollon

10 *h*. *I. G.*, II², 5079 (= Michel, 860), nº 59.

10 *i*. Ainsi chez Démosthène, XXI (*Contre Midias*), 198 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 730. Sur la triade dans les serments, cf. H. Usener, « Dreiheit », in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 17-29. Les Tégéates ajoutent leur éponyme Poséidon (*Syll.*³, 306, 57) dans une loi sur le retour des exilés de l'an 324 a. C.

11. Platon, *Euthydème*, p. 302 b-d (trad. L. Méridier). Cf. G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925, p. 71-72. Mais l'inscription citée à propos de Zeus (p. 27, n. 51), — à rapprocher de *Syll.*³, 987, 35, — montre que les Ioniens honoraient aussi *Zeus patrôyos* ; cf. la note de *Syll.*³, 991. On comparera l'Ἀπόλλων πατρῷος καὶ ἐξηγητὴς τῶν ἀγαθῶν d'un règlement cultuel d'Athènes (F. Sokolowski, *L. S. C. G.*, Paris, 1962, nº 14) et le πάτριος ἐξηγητής de Platon, *Rép.*, IV, 427 c 3.

12. *Syll.*³, 671 A, 6-7 (cf. 672, 50-51) : τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τᾷ Λατοῖ καὶ τᾷ Ἀρτέμιτι. Cet ordre n'est pas aussi constant que le veut H. Usener (*Rh. M.*, 1903, p. 20-21) ; cf. la n. 13 et Usener, p. 24.

12 *bis*. Pausanias, IX, 22, 1.

13. *Syll.*³, 391, 23 : Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ ; 777 : Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, Λητοῖ.

14. Érythrées : *Syll.*³, 41, 15 : ὀμνύναι μὲν Δία καὶ Ἀπόλλω καὶ Δήμητρα.

15. Corcyre : *Syll.*³, 151, 24 : ἀληθῆ ταῦτα νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Δήμητρα. Cf. M. N. Tod, *A Selection of Greek Inscriptions* (403-323 B. C.), II, Oxford, 1948, nº 127 ; et voir L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford, 1962, p. 210, n. 2. Cette triade est officielle dans les serments athéniens (H. Usener, *o. c.*, p. 19) ; cf. Aristophane, *Cav.*, 941.

16. Ἀληθῆ δὲ ταῦτα ναὶ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὰν Δάματρα.

17. Cf. M. N. Tod, *ibid.*, nº 142 = *Syll.*³, 173, Athènes (l. 66-68) : ταῦτα ἐμπεδορκήσω νὴ τὸν Δία, νὴ τὴν Ἀθηνάαν, νὴ τὸν Ποσειδῶ, νὴ [τὴν Δήμητρα ; Céos (l. 79-89) : id., sauf qu'il faut là restituer Δ]ήμητρα. « The θεοὶ ὅρκιοι... are the same in the Athenian and in the Cean oath » (M. N. Tod, p. 130).

18. Cf. M. N. Tod, nº 177 = *Syll.*³, 260.

et Poséidon côte à côte : « Voici les dieux qui donnent la victoire aux Sélinontiens : nous vainquons par Zeus..., par Apollon, par Poséidon [19]. » Zeus, évidemment, a toujours la première place [19 bis].

Caractère et apanages. Si Apollon, à l'époque classique, est avant tout juge et purificateur de l'homicide [20], ses attributions les plus anciennes sont la médecine, la mantique et la poésie. Pour tout dire, il réunit en lui les « aspects variés d'un dieu grec » [21].

Il est le dieu de la médecine : Homère en fait déjà un médecin, le seul parmi les dieux. Plus tard, il abandonnera ce caractère à son fils Asclépios, qu'il avait eu, selon le récit de Pindare dans la *Troisième Pythique*, de l'infidèle Coronis. Il est aussi le dieu de la divination ; entre la médecine et la mantique existe un lien étroit, que résume le titre d'*iatromantis* dont la Pythie fait honneur à Apollon dans le prologue des *Euménides* (v. 62) ; les deux arts figurent ensemble parmi les secours nécessaires à la vie, les βοήθειαι de l'*Epinomis* (975 *e*-976 *b*) ; en général, la divination clôt la liste [22].

Apollon a Delphes. Apollon, comme Zeus, a bien des sanctuaires ; mais il règne avant tout à Delphes, comme Zeus à Olympie.

Il y mérite, comme au sanctuaire béotien du Ptôon, comme à Thèbes, comme à Claros [23], sa réputation d'usurpateur : même s'il n'a pas supplanté Dionysos, il a évincé Gaia [24]. L'itinéraire qui le mène à Delphes à travers la Grèce « est inspiré moins par des considérations géographiques que par des légendes en faveur à l'époque où fut composée la *Suite pythique* » [25].

Deux questions surtout se posent à propos d'Apollon pythien : l'oracle de la Pythie, l'esprit de Delphes.

L'oracle d'Apollon. On venait à Delphes, de tout le monde grec, pour consulter le dieu sur les questions les plus variées concernant les cités et les individus. Le dieu rendait ses oracles par l'intermédiaire d'une prêtresse, la

19. Michel, 1240 = *Syll.*[3], 1122 : διὰ τοὺς θεοὺς τούσδε νικῶντι οἱ Σελινόντιοι· διὰ τὸν Δία νικῶμες... καὶ δι' Ἀπόλλωνα καὶ διὰ Ποτειδᾶνα... ; cf. *Syll.*[3], 524, l. 16 (Crète, III[e] siècle. a. C.).

19 *bis*. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 728 sv.

20. Cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks*, p. 203.

21. Cf. F. Dirlmeier, *o. c.*, p. 277.

22. Cf. *Pindare et Platon*, p. 162. A.-J. Festugière écrivait de son côté : « C'est par une mention de la mantique ou de la médecine que *s'achèvent* un bon nombre des exposés grecs sur le progrès de la civilisation » (*Revue Archéologique*, 6[e] série, XXIX-XXX [= *Mélanges Ch. Picard*, I], 1948, p. 380). La médecine, d'ordinaire, précède la mantique ; celle-ci, pourtant, vient la première chez Solon, fr. 10, v. 53-62.

23. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 451 et 464.

24. Cf. Y. Béquignon, « De quelques usurpations d'Apollon en Grèce centrale... », in *Revue Archéologique*, 6[e] série, XXIX-XXX [= *Mélanges Ch. Picard*, I], 1948, surtout p. 63 et 75.

25. Id., « Sur l'itinéraire d'Apollon dans la Suite pythique », in *Études d'archéologie grecque* (= *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, II), Gand, 1938, p. 12. Sur la diversité des deux parties dans l'*Hymne* homérique *à Apollon*, cf. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, p. 55-85 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I[2], 1955, p. 553, n. 3.

Pythie, vierge à l'origine, plus tard femme d'âge mûr et mariée. La description classique, dont tous les traits remontent à l'antiquité, représente la Pythie « assise sur un trépied, au-dessus d'une crevasse d'où montent des vapeurs..., au fond d'un antre obscur ; ayant bu de l'eau de la source Cassôtis et mâché des feuilles de laurier, dont elle secoue en même temps une branche qui se trouve à portée de sa main, elle entre en transe sous l'effet des vapeurs ; elle dénoue ses cheveux, l'écume lui monte aux lèvres, ses soubresauts font retentir l'airain du trépied ; dans cet état de névrose hystérique, elle prononce d'une voix entrecoupée des mots sans suite, mais groupés en hexamètres, que les prêtres interprètent ensuite à leur gré » [26].

P. Amandry, à qui j'emprunte cette description, soutient que Lucain et, pour des oraisons apologétiques, Origène et saint Jean Chrysostome ont accrédité l'image d'une prophétesse délirante ; les allusions de Plutarque, au contraire, ignoreraient toute frénésie [27] ; et dans aucun des monuments figurés le dieu de Delphes ou son interprète ne se départiraient « d'une dignité tranquille » [28]. Cette thèse se heurte à nombre d'objections ; outre celles que R. Flacelière présentait dès 1950 [29], E. R. Dodds observe que « l'association du délire à la divination appartient au vieux fonds d'idées indo-européen » [30] ; « il ne fait aucun doute que les pouvoirs de la Pythie étaient attribués originairement à la possession divine et que telle reste l'opinion habituelle à travers toute l'antiquité » [31]. De leur côté, H. W. Parke et D. E. W. Wormell se refusent à mettre en doute l'existence de la mantique inspirée à Delphes [32]. Mais la Pythie a gardé son secret.

L'esprit de Delphes. Nous sommes mieux renseignés sur les préceptes moraux qui se rattachaient à la religion de Delphes. A l'entrée du temple d'Apollon une maxime se lisait : « connais-toi toi-même », γνῶθι σεαυτόν. D'autres sentences étaient attribuées au dieu : « rien de trop », « la mesure est le meilleur » ; et les sept sages, Périandre en particulier, en avaient formulé de semblables, toutes marquées d'un réalisme dégrisé, ennemi des illusions et de l'outrecuidance. C'est à Pindare qu'il faut demander le commentaire le plus nuancé de ce qu'on pourrait appeler « la morale delphique » [33]. Il nous apprend le sens du « connais-toi toi-même », c'est-à-dire « prends conscience que tu es un homme », reste dans les limites de ta condition [34].

La paideia. Apollon est pour la Grèce, « pour l'humanité entière l'instructeur ancestral » [35]. Sa *paideia* est à la fois esthétique et morale. Les arts se

26. P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, p. 19.
27. Id., *ibid.*, p. 20-24.
28. *Ibid.*, p. 77.
29. Cf. R. Flacelière, « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », in *R. É. A.*, LII, 1950, p. 306-324. Voir ci-après, p. 313.
30. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks*, p. 70 (= *Les Grecs*, p. 77).
31. Id., *ibid.*, p. 71 (= *Les Grecs*, p. 78).
32. Cf. H. W. Parke et D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, I, p. 34-41 et passim ; voir la recension de R. Flacelière, in *Revue de Philologie*, 1958, p. 265.
33. Cf. M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 18 : « Le meilleur guide pour entrer à Delphes et ne pas s'y égarer, c'est Pindare. »
34. Cf. *Pindare et Platon*, p. 46, et surtout J. Defradas, *Les Thèmes...*, p. 277-278.
35. Πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητής (Platon, *République*, IV, 427 c 3).

réclament de lui, ainsi que toutes les formes de la poésie, surtout le lyrisme. La *Théogonie* d'Hésiode le présente déjà comme l'éducateur de la jeunesse : avec les filles de Thétis, il conduit « les adolescents à l'âge d'homme » [36]. La tragédie attique le met constamment en scène dans ce rôle d'éducateur. Rattachons à cet aspect du dieu son intervention dans l'*Orestie* d'Eschyle, dans les *Euménides* en particulier. Après avoir poussé Oreste au parricide, il le purifie et, d'accord avec Athéna, il instaure un ordre nouveau pour remplacer l'antique loi du talion : le sang ne devra pas toujours couler en rançon d'un autre sang [37].

POSÉIDON

Au partage qui suivit la défaite de Cronos, Zeus obtint le Ciel et la Terre, Hadès le monde souterrain ; à Poséidon échut la mer (*Il.*, 15, 189-191) : son attribut est l'arme des pêcheurs de thon, le trident. Comme Zeus, il peut avoir été dès le début un dieu commun à tous les Grecs [1] : à l'origine, il était une forme spécialisée de Zeus [2]. Nous trouvons un Ποσειδάων sur les tablettes mycéniennes [3].

Nom. Aucune des étymologies proposées ne satisfait M. P. Nilsson [4]. La plus vraisemblable est celle, « constituée d'éléments helléniques, qui y voit πόσις ' maître ' et un nom de la terre » comme Δᾶ(ς) [5] ; la plus suspecte, celle qui retrouve Zeus dans le **dān* final ; A. B. Cook y incline cependant, en raison des témoignages d'après lesquels Zeus était honoré en Carie sous la forme de Poséidon et vice versa [6].

Épithètes. *Ennosigaios*. L'ébranleur de la mer soulève à son gré les tempêtes : Ulysse en fit l'expérience, qui nous a valu, au Ve chant de l'*Odyssée*, le plus beau des récits de naufrage. Poséidon ébranle aussi la terre et la fait trembler ; de là l'épithète homérique d'ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, γαιήοχος ; ou encore, dans des oracles, σεισίχθων [7]. On l'invoque quand surgit quelque chose

36. *Théog.*, 347 : κουρίζουσιν. Cf. F. Dirlmeier, *o. c.*, p. 286-287.

37. Cf. J. Defradas, *Les Thèmes...* p. 160-204 ; et ci-après, p. 215-217 ; *Syngeneia*, p. 35-36.

1. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 447.

2. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 31, n. 8.

3. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 343, n. 3 ; L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 21-23.

4. Cf. M. P. Nilsson, *ibid.*, p. 445 et n. 4.

5. Cf. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 69, n. 4.

6. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 582-583.

7. Ainsi dans l'*Oracle sibyllin* III, 402 sv. Geffcken (cf. *Zeus*, III, p. 10) et dans l'oracle pythique rendu au prêtre Cleitosthènes de Tralles (IIe siècle p. C.), in *B. C. H.*, V, 1881, p. 340, v. 13 = O. Kern in *Genethliakon C. Robert*, Halle, 1910, p. 98 sv. (cf. *Zeus*, III, p. 959).

d'incroyable ou de monstrueux, surtout au Ve siècle, dans la Comédie ancienne par exemple [7 bis].

Hippios. Une autre épithète convient au dieu du cheval, celle de ἵππιος. Elle se rencontre dans un chœur des *Cavaliers* d'Aristophane, où cette jeunesse dorée invoque son patron (v. 551 : Ἵππι' ἄναξ Πόσειδον, ὦ...), comme le fait aussi Phidippide dans les *Nuées* (v. 84 : νὴ τὸν Ποσειδῶ ...τὸν Ἵππιον). Sous ce vocable, Poséidon avait des sanctuaires près de Mantinée [8] et à Pallantion en Arcadie, un autel à l'hippodrome d'Olympie [8 bis].

L'Arcadie, en effet, reste longtemps le principal foyer. D'après F. Schachermeyr, deux traits y caractérisent le culte de Poséidon : la qualité d'époux de Déméter (ainsi à Lycosoura) ; l'union primitive de deux divinités à forme de cheval [9] ; et ce *hiéros gamos* serait passé en Attique, sans la rudesse agreste de l'Arcadie [10]. Mais son mariage avec Déméter n'autorise peut-être pas à faire de Poséidon le roi des enfers ; il faudrait d'abord prouver que le cheval était un animal chtonien et Déméter une déesse chtonienne ; on ne doit pas non plus identifier fertilité et monde souterrain, ni la Déméter arcadienne et la Déméter ordinaire des Grecs [11].

Après le Péloponnèse, deux pays de la Grèce centrale ont honoré Poséidon: la Thessalie et la Béotie. Le seul culte attesté d'origine thessalienne est celui de Poséidon Petraios, qui avait créé le premier cheval en frappant la roche de son trident, et ouvert la vallée de Tempé [11 bis]. Quant à la Béotie, elle était, d'après Aristarque, « toute consacrée à lui » : Βοιωτία ὅλη ἱερὰ Ποσειδῶνος [12].

Associations et Triades. *Poséidon et Athéna.* Athènes voit en Poséidon un de ses protecteurs : avec l'olivier d'Athéna, le cheval de ce dieu est une des richesses de l'Attique [12 bis]. Les inscriptions rapprochent souvent les deux divinités ; ainsi la convention athénienne avec Iulis (Céos), en 362 a. C. et le traité de paix avec Philippe de Macédoine en 338, où elles remplacent Apollon [13]. L'alliance des Étoliens et Phocidiens avec les Béotiens se scelle à Delphes, vers 292 a. C., « dans le temple de Poséidon et dans celui d'Athéna » [14]. Celle d'Athènes avec Sparte, en 266/5 a. C., est « jurée par Zeus, la Terre, le Soleil, Arès, Athéna Areia, Poséidon, Déméter », comme avec Cétriporis de Thrace

7 *bis.* Cf. W. Blaszczak, *Götteranrufung und Beteuerung*, diss. Breslau, 1932, p. 27-32.

8. Cf. Pausanias, VIII, 10, 2-3 (*Zeus*, II, p. 581).

8 *bis. Id.*, V, 15, 5.

9. Cf. F. Schachermeyr, *Poseidon*, Berne, 1950, p. 17-18.

10. *Ibid.*, p. 38.

11. Cf. M. P. Nilsson, in *Amer. J. of Philology*, LXXIV, 1953, p. 163 ; p. 162, Nilsson reproche encore à F. Schachermeyr de glisser trop rapidement (*Poseidon*, p. 145-146) sur l'association des dieux fluviaux avec le taureau.

11 *bis.* Cf. L. Robert, *Hellenica*, I, 1940, p. 121-126 : XX. — « ΠΕΤΡΑΙΟΣ, onomastique et géographie ».

12. Ap. *Etym. m.*, p. 547, 16 Gaisford.

12 *bis.* Mais Athéna aussi est « Cavalière » ; cf. Sophocle, *Œd. à Col.*, 1070-1073 : οἳ τὰν ἱππίαν τιμῶσιν Ἀθάναν καὶ τὸν ...γαιάοχον. Sur la coexistence des cultes de Poséidon et d'Athéna, cf. L. R. Farnell, *Cults*, I, 1896, p. 270-272.

13. N° 142 Tod = *Syll.*³, 173, l. 68 et 80 ; n° 177 Tod = *Syll.*³, 260, restituant l. 4 Ποσ]ειδ[ῶ (ci-dessus, « Apollon », p. 39, n. 17-18).

14. Ἐν τῷ ἱερῷ [τοῦ Ποσει]δ[ῶ]νος ...καὶ ...ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηνᾶς (*Syll.*³, 366).

en 356/5 a. C. [15]. Mais, au IIIe siècle a. C., « Apollon Pythien » reparaît, à côté de Poséidon et d'Athéna, dans le décret de Praisos en Crète, victorieuse de la cité rivale de Stèlai [16] ; et ce sont là les trois dieux sauveurs à qui Sélinonte, au Ve siècle a. C., attribue sa victoire, avec le « grâce à » (διά) rituel [17].

Poséidon et Érechthée. L'Érechtheion de l'Acropole montrait, disait-on, les marques du trident de Poséidon, qui en aurait frappé le rocher comme à Tempé. Mais le dieu y avait été précédé par le roi-héros Érechthée [18], à qui il fut de bonne heure associé et progressivement identifié [18 bis]. Dès le Ve siècle, une petite colonne de marbre pentélique, trouvée près de l'Érechtheion, porte une dédicace à Poséidon-Érechthée [19]. Il y eut des résistances : dans la première moitié du IVe siècle, la tribu Érechthéide, jalouse des droits de son éponyme, décrète encore le sacrifice d'un taureau à Poséidon et à Érechthée [20] ; à l'époque impériale, parmi les sièges des prêtres au théâtre de Dionysos, le 37e (dans la numération de Dittenberger) porte τῷ Ποσειδῶνι καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ [21] ; mais la statue de C. Julius Spartiaticus, sous Néron, fait d'Ἐρεχθέως comme de Γαιήοχου une épithète de Poséidon : ἱερεὺς Ποσειδῶνος Ἐρεχθέως Γαιήόχου [22]. Même si l'identification n'est pas complète, il n'y a pour les deux qu'un taureau et un prêtre. De même, à l'Érechtheion, Poséidon et Érechthée devaient se contenter d'un même autel [23].

Poséidon et Apollon. « Mêlés l'un et l'autre à la guerre de Troie... Apollon et Poséidon ne se heurtent, ne s'opposent jamais [24]. » Des contrats s'établissent entre leurs cultes [25]. A Delphes, le conflit se résout par une entente ; après avoir régné dans le sanctuaire aux côtés de Gaia, Poséidon s'efface, mais garde un autel à l'intérieur du grand temple d'Apollon [26].

Poséidon, Déméter et Dionysos étaient fêtés ensemble aux Haloa [27] ;

Poséidon, Aphrodite et Héraclès (?), au sanctuaire poséidoniaste de Bérytos [28].

15. Cétriporis : Tod, 157 = *Syll.*³, 196, l. 38 ; Sparte : *Syll.*³, 434-435, l. 88 : ὀμνύω Δία Γῆν Ἥλιον Ἄρη Ἀθηνᾶν Ἀρείαν Ποσειδῶ Δήμητραν (les noms restitués en partie d'après *Syll.*³, 196) ; on retrouvera cette énumération (avec Apollon et Artémis en plus) dans le serment d'Eumène, presque contemporain, p. 51 et n. 35. Triades où intervient Poséidon ap. H. Usener, *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 20 et 27-28.

16. *Syll.*³, 524, 16.

17. Michel, 1240 = *Syll.*³, 1122 (ci-dessus, p. 40, n. 19). Sur le διά de la prière cultuelle, cf. H. Kleinknecht, in *A. R. W.*, XXXIV, 1937, p. 302, n. 3.

18. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 793.

18 *bis*. *Ibid.*, III, p. 758-759.

19. *I. G.*, I², 580 ; cf. Apollodore, III, 15, 1 et les autres textes cités par A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 12, n. 3.

20. *I. G.*, II², 1146, 1 sv. : τῷ Ποσειδῶνι καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ... ταῦρον ; cf. *Zeus*, III, p. 12, n. 3 et p. 759.

21. Michel, 860, nº 37 = *I. G.*, III, 276 = II², 5028.

22. *Syll.*³, 790, l. 8-9.

23. Pausanias, I, 26, 5 ; cf. *Zeus*, III, p. 758 et n. 4.

24. F. Robert, *Homère*, Paris, 1950, p. 129-130 ; cf. tout le chapitre « Poséidon et Apollon dans l'*Iliade* », p. 126-140 (= *Les Études classiques*, XVI, 1948, p. 201-220).

25. *Ibid.*, p. 137.

26. Pausanias, X, 5, 6 ; 24, 4 ; cf. F. Robert, *ibid.*, p. 138-139 ; J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, p. 115-116.

27. Cf. fêtes de Poséidon, p. 96 et n. 7 ; fêtes de Déméter, p. 100 et n. 21-22.

28. Cf. Ch. Picard, *L'Établissement des Poseidoniastes de Bérytos* (« Explor. arch. de Délos », 6), Paris, 1921, p. 62-70.

ATHÉNA

Athéna, la vierge née du cerveau de Zeus, apparaît plus souvent dans les documents officiels, — où nous l'avons déjà vue associée à Zeus, à Apollon, à Poséidon, — que dans la vie de tous les jours. Les interjections et les protestations familières, où les noms de ces trois dieux reviennent si fréquemment, lui font relativement peu de place ; sans doute parce qu'elle intéresse moins l'individu que la cité [1]. Au VI[e] chant de l'*Iliade* (v. 269 sv.), où « les Troyens ont les institutions religieuses des Grecs » [2], son rôle de déesse de la ville prépare ses fonctions historiques de Poliade. La ville d'Athènes a pris d'elle son nom ; ce n'est pas elle qui tient le sien d'une acropole appelée Athéné [3] ; pour Platon, elle est « la déesse » [3 bis].

Nom. Ce nom est d'ailleurs obscur, comme ceux d'Héra et de la plupart des dieux [4]. Déjà la Crète et Mycènes connaissent « Atana » [5]. La forme varie : Ἀθηναία et Ἀθηνᾶ à Athènes, Ἀθηναίη et Ἀθήνη en Ionie [5 bis], Ἀθάνα à Delphes.

Épithètes. *a*) La principale, celle qui parfois tient lieu de nom, est παλλάς « jeune fille », synonyme de παρθένος. Pallas Athéné remplit l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Sur les marbres trouvés à l'Acropole Παλλάς peut se rencontrer seul : au début, par exemple, de quatre distiques de la seconde moitié du II[e] siècle a. C. [6] ; de même à Priène, où Alexandre lui dédie un temple en 334 a. C. [7] ; à Mégalopolis, à Cos [8]. A l'Acropole, Pallas s'adjoint Τριτογενής (= -γένεια) : dans une offrande de la seconde moitié du V[e] siècle a. C. [9] ou sur une base de marbre pentélique de la première moitié du IV[e] [10], les deux fois à la fin du second vers, un pentamètre : Παλλάδι τριτογενεῖ. Quant à Parthénos, qui désigne la statue de Phidias [11], ce titre paraît étranger à l'épigraphie.

b) *Polias*. Un traité athénien de 362/1 a. C. avec les Arcadiens, les Achéens,

1. Cf. W. Blaszczak, *Götteranrufung und Beteuerung*, Diss. Breslau, 1932, p. 23-27.
2. P. Mazon, *Homère, Iliade*, I, Paris, 1936, p. 14, n. 1.
3. Cf. B. Snell-U. Fleischer-H. J. Mette, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, [1955], c. 208.
3 *bis*. Cf. mon *Lexique de... Platon*, Paris, 1964, s. v. (ἡ) θεός.
4. Cf. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 78 : « Seul un coup de chance permettra peut-être un jour d'élucider vraiment le nom d'Héra ou celui d'Athéné ».
5. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 30 ; cf. p. 36 et 39.
5 *bis*. Sur la finale « méditerranéenne » -ηνη, cf. P. Chantraine, *o. c.*, p. 67 et n. 2.
6. Παλλὰς Ἐρεχθειδᾶν ἀρχαγέτι (Michel, 1599 = *I. G.*, II[2], 1386).
7. *Syll.*[3], 277.
8. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, I, 1896, p. 398-400 (n. 38).
9. Michel, 1587 = *I. G.*, I[2], 529 = *Anth. Palat.*, XIII, 13.
10. Michel, 1592 = *I. G.*, II[2], 4323.
11. Cf. Pausanias, I, 24, 7 ; Platon, *Hipp. Maj.*, 290 *b* (textes cités par L. R. Farnell, *ibid.*, p. 416-417).

les Éliens et les Phliasiens porte à la l. 8 : (εὔξασθαι... τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ καὶ) τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Πολιάδι (καὶ τῇ Δήμητρι...) [12] ; de même, une offrande de la seconde moitié du IVe siècle, à l'Acropole : Φείδων... Ἀθηνᾷ Πολιάδι ἀνέθη-[κεν] [13].

Πολιάς se joint à Athéna Nikè (« Victoire ») dans le *Philoctète* de Sophocle (v. 134) : Νίκη τ' Ἀθάνα Πολιάς ; un décret attique sur les Panathénées de 335/4 environ a. C. les réunit aussi : « ayant sacrifié à Athéna Poliade et à Athéna Nikè » [14]. A l'Acropole, on lit dans un autre décret, du milieu du Ve siècle, relatif au temple d'Athéna Nikè : τῇ Ἀθηναίᾳ τῇ Νίκῃ [15]. Ce temple fut plus tard celui de la Victoire « sans ailes », Aptère [16].

c) *Ergané.* « Les Athéniens, dit Pausanias, furent les premiers à appeler Athéna ' Ergané ' », Ἐργάνην [16 bis]. En réalité, l'épithète remonte à Mycènes, sous la forme Ὀργάνη [17]. Cette forme se retrouve à Délos, à la fin du Ve siècle, sur un rocher au pied du Cynthe : Ἀθηνάης Ὀργάνης [18] ; et, au IVe siècle, sur une base de marbre pentélique au flanc méridional de l'Acropole : τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ὀργάνῃ [19]. La forme Ἐργάνη est commune à un fragment de Sophocle, τὴν Διὸς Γοργῶπιν Ἐργάνην [20] et à une inscription attique en hexamètres de la seconde moitié du IVe siècle : θεὰ Ἐργάνη [21]. C'est qu'Athéna était à l'origine la déesse des potiers, et l'on a voulu parfois expliquer ainsi son nom. « Sur l'Acropole, elle était à la fois Polias et Ergané » [21 bis].

d) *Hippia.* Un chœur de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle (v. 1070-71) célèbre ensemble les dieux cavaliers, Poséidon et Athéna [22], qui se partageaient un autel sur l'Hippios Colonos [23]. A ce titre, — comme pour d'autres raisons Artémis, Héra et Déméter, — Athéna s'est annexé l'antique Πότνια θηρῶν [24] ; mais c'est à elle seule que l'on fait honneur de l'art hippique : elle a enseigné aux hommes à « conduire » et à « monter » [25].

e) *Pronaia* (Προναία). A Delphes, Athéna Pronaia, « gardienne du temple », avait son sanctuaire à 1 500 m. de celui d'Apollon, avec la rotonde de Marmaria [25 bis]. Par jeu de mots, les Delphiens l'adoraient en qualité de Πρόνοια « providence ». L'épithète Pronaia figure dans la loi amphictionique de 380/79 [26]

12. Michel, 10 = *Syll.*³, 181.
13. Michel, 1595 (= *I. G.*, II², 4331) ; cf. 1600 et 1602.
14. *Syll.*³, 271, l. 22 ; cf. L. R. Farnell, *ibid.*, p. 398 (n. 36ᵃ).
15. Michel, 671 = *Syll.*³, 63, A, l. 3 ; cf. B, l. 4 et 11.
16. Cf. Pausanias, I, 22, 4.
16 *bis*. I, 24, 3 ; Pausanias connaît aussi un temple d'Ergané à Sparte (III, 17, 4).
17. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 31 et n. 45.
18. Michel, 784 = *B. C. H.*, VI, 1882, p. 351.
19. Michel, 1597 = *I. G.*, II², 1329.
20. Sophocle, fr. 760 Nauck² = 844 Pearson (ap. Plutarque, *De fortuna*, 4, 99 *a*).
21. Michel, 1596 = *I. G.*, II², 4334 ; cf. 4328-29 (mil. du IVe siècle) : Ἀθηνᾷ Ἐργάνῃ ἀνέθηκεν.
21 *bis*. W. Dörpfeld, in *Athenische Mitteilungen*, XIV, 1889, p. 305.
22. Sur la coexistence des deux cultes, cf. L. R. Farnell, I, p. 272-273.
23. Pausanias, I, 30, 4 ; cf. N. Yalouris, in *Museum Helveticum*, VII, 1950, p. 57-58 ; C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford, 1964, p. 43.
24. Cf. N. Yalouris, *ibid.*, p. 100-101. Cnossos connaissait *Atana potnia* (L. A. Stella, *o. c.*, p. 31 et n. 48-49).
25. Cf. N. Yalouris, *ibid.*, p. 101, n. 541.
25 *bis*. Pausanias, X, 8, 6.
26. *Syll.*³, 145, l. 35.

comme dans la dédicace (par un Athénien ?) d'une base de calcaire bleu, v. 320/300 [27] ; au v. 21 des *Euménides* d'Eschyle, la Pythie invoque « Pallas Pronaia » [27 bis].

f) *Boulaia.* Athéna 'du Conseil' partage cette épithète avec Héra et Hestia [27 ter].

g) *Areia.* Athéna Areia est « souvent associée à Arès dans les serments, dans le culte et les consécrations, parfois indépendante » [27 4]. Elle figure, à ce titre, dans plusieurs énumérations déjà rencontrées, par exemple à propos de Poséidon (p. 44, n. 15).

h) *Glaukôpis* : « au visage » ou « aux yeux de chouette » ? Les deux interprétations remontent très haut, et « il est vain... de chercher... à saisir une signification originelle » [27 5].

Triades. Athéna forme une triade avec Zeus et Apollon. Outre les exemples homériques [28], on peut citer Démosthène, XXI (*Midienne*), 198, νὴ τὸν Δία καὶ τὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἀθηνᾶν ; c'est le serment athénien par excellence [29]. Elle en forme d'autres : avec Zeus et Héra, sur une monnaie de Phrygie (c'est la « triade capitoline ») [30] ; avec Zeus et Poséidon, dans le serment de Dracon [31] ; avec Poséidon et Déméter, dans le pacte de 362 a. C. entre Athènes et Iulis [31 bis] ; avec Zeus Meilichios et Gê : ἱερὸν Διὸς Μιλιχίου (Γ)ῆς Ἀθηναίας [32]. Mais Zeus n'est pas nommé dans l'association d'Athéna à Héphaistos pour patronner les artisans [33] ou à Arès [34] ; un Zeus « protecteur de la cité » (πολιεῦχος) est avec Athéna « sociétaire de la communauté civique » [35]. Zeus Sôtèr et Athéna Sôteira reçoivent à Délos, avec Apollon, Artémis et Léto, vers 280 a. C., un sacrifice de sôtèria [36].

27. *Syll.*³, 324.

27 *bis.* Autres textes ap. L. R. Farnell, *Cults*, I, p. 306-307 (et n. 78-79), 405-406 ; G. Roux, in *R. É. A.*, LXVII, 1965, p. 38, n. 2.

27 *ter.* « A Athènes le Bouleutérion renfermait un sanctuaire de Zeus Boulaios et d'Athéna Boulaia (Antiph., *Or.*, VI, 45)... dont le commun prêtre apparaît dans des inscriptions : *CIA*, III, 1, 272, un siège du théâtre a ἱερέως Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας ; cf. le nº 683, du IIe siècle p. C. » (A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 259 ; les deux inscriptions citées sont maintenant *I. G.*, II², 5054 et 3543).

27⁴. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, Paris, 1950, p. 931 ; cf. ci-après, p. 64, n. 7-12.

27⁵. P. Chantraine, in *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 202.

28. Réunis par A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 458, n. 4 ; p. 1094.

29. *Ibid.*, p. 730.

30. *Ibid.*, p. 319, n. 7 ; cf. p. 320, fig. 204.

31. Cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 20.

31 *bis. Syll.*³, 173, l. 68 et 80.

32. *I. G.*, I², 866 ; cf. *Zeus*, II, p. 1115, n. 2.

33. Cf. *Odyssée*, 6, 233-234 ; Solon, fr. 1 Diehl-Beutler (13 Bergk), v. 49 ; Platon, *Protagoras*, 321 d 1 ; *Critias*, 109 c 6-9 ; *Lois*, XI, 920 d 8.

34. Platon, *Lois*, XI, 920 e 1.

35. *Ibid.*, 921 c 2.

36. *Syll.*³, 391 (= *I. G.*, XI, 559), 23-24.

DÉMÉTER

« La déesse mère des Grecs n'est pas Gê, mais Déméter » [1]. Mais on peut dire aussi que Gê s'est incarnée en Déméter, comme en Rhéa-Cybèle [2], avec laquelle Déméter est souvent identifiée : un chœur de l'*Hélène* d'Euripide célèbre la « Mère des dieux » en des termes qui s'appliquent à Déméter [3] ; dès la première moitié du Ve siècle a. C., l'hymne de la poétesse argienne Télésilla en l'honneur de la « Mère des dieux » associe les bêtes de la forêt aux recherches de Déméter en quête de Perséphone [4] ; c'est confondre la Grande Mère avec Déméter. Ailleurs, Euripide identifie Déméter et Gê : dans les *Phéniciennes* (v. 685 sv.) ; dans les *Bacchantes*, aux v. 275-276, à propos desquels E. R. Dodds écrit : « Dans le culte Déméter et Gê étaient toujours distinctes, bien que sous maints rapports parallèles » [5].

Nom. Comme ceux de la plupart des dieux, le nom de Déméter ne livre pas son origine : l'étymologie en reste indécise. Cependant P. Kretschmer avait probablement raison d'y lire le nom dorien de la terre, δᾶ pour γῆ, comme dans celui de Poséidon [6]. Pylos avait déjà une *Damata* [7].

Épithètes. Les principales épithètes de Déméter se rattachent à son rôle de déesse du blé et de la végétation : χθονία, χλόη (εὔχλοος), καρποφόρος (κουροτρόφος) ; θεσμοφόρος s'explique également ainsi ; ἱππία (?) remonterait aux origines arcadiennes d'une déesse à forme de cheval, associée à Poséidon.

a) *Chthonia.* La plupart des inscriptions se rapportent au culte de Déméter chthonienne qui se célébrait à Hermione, en Argolide. Au IIe siècle a. C., un décret sur ses fêtes la mentionne : τᾶς Δάματρος τᾶς χθονίας [8] ; plus anciennement, une autre inscription l'unit à Zeus Asclépios [9]. Mais Hermione ne séparait pas la mère de la fille et du « gendre ». Plusieurs dédicaces les réunissent [9 bis]. Dès la fin du VIe siècle, le poète local Lasos chantait « Déméter et Coré, épouse de

1. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 461. C'est surtout vrai de Déméter Chthonia (ci-après), dont Wilamowitz dit (à *Héraclès*, 615) : « Elle était indubitablement la Terre, non sans qu'il se cachât là-derrière une puissance plus haute que la puissance élémentaire » (*Euripides Herakles*³, Berlin, 1909, p. 347).

2. Cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque...*, Paris, 1951, p. 162.

3. Euripide, *Hélène*, 1301-1368. Commentaire de ce chœur, rapproché de l'hymne de Télésilla, ap. P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, Halle, 1933, p. 142-147. Mais D. L. Page (*Poetae melici graeci*, Oxford, 1962, p. 503) refuse d'assigner à l'hymne une date plus haute que le IVe siècle.

4. Cf. ci-après, p. 156.

5. E. R. Dodds, in *Euripides. Bacchae*², Oxford, 1960, p. 105.

6. P. Kretschmer ap. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 462, n. 4. Cf. ci-dessus, p. 42, et P. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 273.

7. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 32.

8. Michel, 179 = *Syll.*³, 1051, l. 29 ; cf. l. 13 ; τᾷ Δάματρι τᾷ χθονίᾳ.

9. *C. I. G.*, I, 1198 (A. Boeckh, 1828) = *I. G.*, IV, 692 (M. Fränkel, 1902).

9 *bis*. *I. G.*, IV, 686-691 (*id.*).

Clyménos »[10] ; Hadès, souvent appelé de ce nom, l'était particulièrement à Hermione[10 bis], et, au milieu du IIIe siècle a. C., un autre poète, le tragique et lyrique alexandrin Philicos de Corcyre[11], offrait « à Déméter chtonienne, à Perséphone, à Clyménos ses dons mystiques » (de myste ?) : τῇ χθονίῃ (leg. χθονίᾳ) μυστικὰ Δήμητρί τε καὶ Φερσεφόνῃ καὶ Κλυμένῳ τὰ δῶρα. Le vers forme un hexamètre choriambique catalectique, mètre dont Philicos, dans un autre vers, s'attribuait (à tort) la paternité[12]. On ne connaissait de lui que ces deux fragments, quand un papyrus de la Société italienne nous a rendu en partie l'hymne à Déméter dont ils devaient former le prélude[13]. Une épigramme de l'*Anthologie Palatine*, d'origine et d'époque incertaines (VI, 31, v. 2), associe Déméter chtonienne à Pan et à Dionysos.

b) *Chloé.* Ce mot, qui signifie « verdure », devint une épithète de Déméter ; on le trouve ainsi employé dans un fragment du *Maricas* d'Eupolis (deuxième tiers du Ve siècle a. C.) : « je vais me rendre tout droit à l'Acropole ; car il me faut sacrifier un bélier à Déméter Chloé », θύσαι γάρ με δεῖ/κρίον Χλόῃ Δήμητρι[14]. En effet, comme nous l'apprend le scoliaste de Sophocle qui nous a conservé ces vers, Déméter Chloé avait un temple sur les pentes de l'Acropole ; et il nous l'apprend à propos du passage d'*Œdipe à Colone* (v. 1600) où les filles d'Œdipe « se dirigent...vers la colline... de Déméter, déesse du blé tendre », εὐχλόου Δήμητρος εἰς... πάγον[15]. Un peu auparavant, en 411, Aristophane, dans sa *Lysistrata*, mentionnait Chloé (sans Déméter)[16]. Au début du IVe siècle, sur un marbre de l'Hymette trouvé à l'Acropole, une « table sacrée » nomme les prêtresses « de Déméter Chloé », Δήμητρος Χλόης[17] ; le 12 Poséidéôn, jour qui marquait le milieu de l'hiver, on lui offrait à Mykonos, au Ier siècle a. C., deux belles truies, dont l'une était pleine[18]. Au temps de Pausanias, Déméter Chloé partageait son

10. Fr. 1 Diehl (*Anth. lyr. gr.*, II², fasc. 5, 1942, p. 71) et Page (= n° 702 des *Poetae melici graeci*, Oxford, 1962, p. 365).

10 *bis*. Cf. Pausanias, II, 35, 9.

11. Sur le nom (Philicos, non Philiscos), cf. M. Norsa, in *Studi ital. di filol. cl.*, N. S., V, 1927, p. 87, n. 1.

12. Fr. 1 et 2 Diehl (*Anth. lyr. gr.*, II², fasc. 6, 1942, p. 158).

13. Préparée par des études de M. Norsa (*S. I. F. C.*, N. S., V, 1927, p. 87-92) et de C. Gallavotti (*ibid.*, IX, 1931, p. 37-60), la publication définitive a, par les soins de ce dernier, paru dans *P. S. I.*, XII, Florence, 1951, n° 1282, p. 140-149. Depuis, K. Latte a commenté l'*Hymne à Déméter* (in *Museum Helveticum*, XI, 1954, p. 1-19). Avec A. Körte (*Hermes*, LXVI, 1931, p. 443), il place en tête de l'hymne, immédiatement avant le fr. 1, le fr. 2, dont le δῶρα est repris au v. 2 (= ancien fr. 1) par τὰ δῶρα avec article anaphorique ; le μυστικά du même v. 2 rappelle qu'à cette époque les « mystères » étaient toujours ceux d'Éleusis (p. 11). Voir aussi texte, traduction anglaise et commentaire ap. D. L. Page, in *Select Papyri* (Loeb Cl. Libr.), III, *Literary Papyri, Poetry*, Cambridge (Mass.) et Londres, 1941, p. 402-407.

14. Eupolis, *Maricas*, fr. 7 Meineke (*Fragmenta comicorum graecorum*, II, 2, Berlin, 1839, p. 502) = 183 Kock (*Comicorum atticorum fragmenta*, I, Leipzig, 1880, p. 309).

15. Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1600 (éd. et trad. Dain-Mazon, Paris, 1960) ; cf. Pausanias, I, 22, 3.

16. Aristophane, *Lysistrata*, 835.

17. Michel, 673, l. 16. Cf. *Zeus*, III, p. 177, n° 1.

18. Michel, 714 = *Syll.*³, 1024, l. 12 : τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ Δήμητρι Χλόῃ ὗες δύο καλλιστεύουσαι...

sanctuaire de l'Acropole avec Gê Courotrophos [19] ; *Courotrophos* était aussi une épithète de Déméter, vénérée sous ce titre dans l'enceinte d'Aglauros, fille de Cécrops [20].

c) *Carpophoros*. En 405, les *Grenouilles* d'Aristophane chantent « la reine qui donne les fruits », καρποφόρου βασιλείας (v. 382-383) [20 bis]. En 83/84 p. C., la lettre de Pompeius Apollonius joint l'épithète à celle de *Thesmophoros* : Δήμητρι Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ [21].

d) *Thesmophoros* « législatrice ». Cette épithète, que nous venons de voir associée à Carpophoros, peut se rattacher à celles qui expriment la fertilité de la terre : le don du blé à Triptolème a fait passer les hommes d'une vie sauvage à la vie civilisée [22], comme l'attestent, entre beaucoup d'autres, les textes classiques d'Isocrate et de Cicéron sur les bienfaits des mystères d'Éleusis [23]. De là, pour Déméter, un voisinage fréquent avec Dionysos : pain et vin constituent le régime du « civilisé » [24]. Déjà Pindare faisait de Dionysos le « parèdre » de Déméter (*Isthmique* VII, 4-5).

Hérodote connaît les sanctuaires de Déméter Thesmophoros à Égine (VI, 91), à Paros (VI, 134), — comme, avant l'an 494, les Thesmophories d'Éphèse (VI, 16) ; Pausanias en mentionne à Mégara [24 bis] et à Thèbes. En 411, les Thesmophories d'Athènes fournissent un titre aux *Thesmophoriazousai* d'Aristophane ; Déméter et Coré, les deux déesses, τὼ θεώ [25], sont aussi dans cette pièce « les deux législatrices », τὼ Θεσμοφόρω [26].

e) *Hippia* ? En 92 a. C., la loi messénienne sur les mystères d'Andania, au centre de l'Arcadie, mentionne, l. 31, la « prêtresse de la Déméter de l'hippodrome » ; ce titre donne à penser que Déméter était parfois qualifiée d'Ἱππία.

Associations et triades. *a*) Déméter et Coré apparaissent constamment ensemble. Sur la stèle athénienne de marbre pentélique où est gravé le pacte d'Athènes avec les Arcadiens (362 a. C.), elles viennent après Zeus Olympien et Athéna Poliade, avant les Douze dieux et les Euménides, Σεμναὶ θεαί [27]. A Athènes encore, une loi sur les prémices d'Éleusis, de 363/2 a. C., énumère τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τῷ Τριπτολέμῳ καὶ [τῷ θεῷ καὶ τῇ θεᾷ] [28]. Dans la *Sylloge*, le renvoi de J. Kirchner au décret parallèle de 423/2 environ [29]

19. Pausanias, I, 22, 3.

20. Cf. la liste de sièges sacerdotaux (époque impériale) *I. G.*, III, 1 (W. Dittenberger), n° 372 = II², 5152 : Κουροτρόφου ἐξ (= ἐν ?) Ἀγλαύρου Δήμητρος.

20 *bis*. Cf. dans un poème hexamétrique gravé à l'Acropole, du milieu du IVe siècle a. C. (*I. G.*, II², 4587) : Δήμητρος καρποφόρου.

21. *Syll.*³, 820, l. 3-5.

22. Cf. O. Kern, in *R.-E.*, IV, 1901, c. 2750 ; A.-J. Festugière, in *Harvard Theological Review*, XLII, 1949, p. 217-220 ; et ci-après, p. 201-202.

23. Isocrate, IV (*Panégyrique*), 28 ; Cicéron, *Lois*, II, 14, 36 (*ex agresti immanique vita... ad humanitatem... cum spe meliore moriendi*).

24. Euripide, *Bacchantes*, 275-283 ; Moschion (tragique de date indéterminée), fr. 6, v. 23 sv. (p. 814 Nauck²).

24 *bis*. Pausanias, I, 42, 6 ; IX, 6, 5 ; 16, 5. Loi sacrée sur ce culte (VIe-Ve siècle a. C.) : *S. E. G.*, XI, 1112.

25. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 463.

26. *Thesmoph.*, 83, 297.

27. Michel, 10 = *Syll.*³, 181, l. 8.

28. Michel, 1459 = *Syll.*³, 200, l. 20-21.

29. Michel, 71 = *Syll.*³, 83, l. 38.

ferait croire qu'aux deux endroits « le dieu et la déesse » sont Hadès et Perséphone ; cette explication s'impose pour le décret de 423/2 environ (légèrement antérieur à la paix de Nicias), qui ne mentionne pas « Déméter et Coré » ; mais dans celui de 363/2, comment, après la mention explicite des « déesses », « la déesse » peut-elle désigner Perséphone, identique à Coré ? Cette difficulté fait douter de la restitution τῷ θεῷ καὶ τῇ θεᾷ [29 bis].

Avec Héra, Déméter et Coré forment la « triade ionienne » [30] ; avec Hadès et plus tard Iacchos, la « triade éleusinienne » [31], dont celle d'Hermione était une autre forme.

b) Déméter seule apparaît dans d'autres triades : on la prend à témoin, après Zeus et Apollon, dans le serment officiel d'Athènes [32] ; après Athéna et Poséidon, dans la convention athénienne de 362 a. C. avec Iulis [33] ou le traité d'alliance de 266/5 a. C. entre Athènes et Sparte [34]. Dans le pacte d'Eumène Ier de Pergame avec les chefs de ses mercenaires, peu après 263 a. C., une première triade réunit Zeus, Gê, Hélios ; une seconde, Poséidon, Apollon, Déméter ; une troisième, Arès, Athéna, Artémis : Ὅρκος Εὐμένους· ὀμνύω Δ[ία, Γῆν], Ἥλιον, Ποσειδῶ, Ἀπόλλω, Δήμητρα, Ἄρη, Ἀθηνᾶν ἀρείαν καὶ τὴν [Ταυροπό]λον [35]. Avec Zeus et Poséidon, Déméter forme une triade « susceptible d'une interprétation cosmique », comme associant les divinités du ciel, de la mer et de la terre : c'est le serment des héliastes chez Démosthène (XXIV, *Contre Timocrate*, 151) : ἐπομνύναι Δία, Ποσειδῶ, Δήμητρα [36]. On trouve de même, dans un décret du dème d'Aixoné antérieur à 326 a. C. : ἀληθῆ ταῦτα νὴ τὸν Δία, νὴ τὸν Ποσειδῶ, νὴ τὴν Δήμητρα [37].

La déesse d'Éleusis. Le groupe Déméter-Coré dominera les mystères d'Éleusis, où nous le retrouverons. Elles sont « les déesses », τὼ θεώ [38].

ARTÉMIS

Artémis, comme Déméter, peut représenter plusieurs divinités qui se sont confondues sous son nom, mais elle reste essentiellement la « maîtresse des

29 *bis*. Même problème pour l'inscription d'Éleusis, du début du IVe siècle, Michel, 1631 = *I. G.*, II², 4701, où Kirchner note : « Quinam di inferi intelligendi sint θεός et θεά, latet ».

30. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 131.

31. Cf. H. Usener, *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 25 (autres triades, p. 25-26).

32. Cf. H. Usener, *ibid.*, p. 19 ; et voir ci-dessus, p. 39, n. 14-16.

33. Voir « Poséidon », n. 13.

34. *Syll.*³, 434-435, l. 88 ; voir p. 44, n. 15 ; et cf. Paus. I, 37, 2.

35. Cf. M. Fränkel, *Inschriften von Pergamon*, Berlin, 1890, p. 13, nº 13 (= Michel, 15 ; *O. G. I. S.*, 266), l. 52. Voir aussi *O. G. I. S.*, 229 (2e moitié du IIIe siècle), l. 60 et 70.

36. Cf. *Zeus*, II, p. 730 ; Usener, p. 20.

37. *Syll.*³, 914, l. 40.

38. Cf. Aristophane, *Lysistrata*, 112 al. et *Thesmoph.*, 83, 297 (ci-dessus, n. 25-26) ; ταῖν θεαῖν dans l'offrande votive (du milieu du IVe siècle) d'une Philé pour son enfant : *I. G.*, II², 4588.

fauves », Πότνια θηρῶν [1], ce qui explique la plus fréquente de ses épithètes dans la tradition légendaire : la « Chasseresse » ; ce qui, également, rend probable une origine asianique. C'est en Asie Mineure ou dans l'Archipel qu'elle dut rencontrer pour la première fois Apollon (à l'origine, elle n'était peut-être pas sa jumelle) [2] ; Éphèse revendiquait sa naisssance ; Apollon, désormais inséparable de sa sœur, s'installa plus tard à Didymes et à Claros [3].

Nom. Pourtant, s'il existe un rapport entre le nom de la déesse et celui de l'« ours », ἄρκτος, ce rapport s'accorderait avec l'hypothèse de l'origine illyrienne d'Artémis [4]. Le nom apparaît dans les textes mycéniens, avec la forme en -t- qui ne manque pas dans les inscriptions : Atemitos, Atimite [5].

Épithètes. *a*) *Agrotéra*. La Πότνια θηρῶν a pu être, aux origines, une préfiguration de la « Chasseresse », Ἀγροτέρα [6]. L'*Iliade* unit les deux titres : Πότνια θηρῶν, Ἄρτεμις ἀγροτέρη [7]. Les *Thesmophoriazousai* d'Aristophane l'invoquent : « Chantez la Vierge... Artémis Chasseresse », τὰν... κόραν ἀείσατ' Ἄρτεμιν ἀγροτέραν (v. 114-115). Une épigramme de Cyrène joue sur son nom, s'il faut, pour le premier mot, admettre la restitution de Kaibel : ἀγρεῖ/δ' Ἄρτεμις ἀγροτέρη [8]. Après 236/5 a. C., un décret attique en l'honneur du préteur Aristophanès, trouvé à Éleusis, mentionne un sacrifice à Artémis Agrotéra [9]. Celui de 100 a. C. loue les éphèbes d'avoir pour elle « défilé en armes » [10]. Elle a un sanctuaire à Agrai [10 bis], un autre à Mégara, un autel à Olympie. Sans « Artémis », Agrotéra suffit à désigner la déesse (Aristophane, *Cavaliers*, 657 ; Xénophon, *Helléniques*, IV, 2, 20).

A ἀγροτέρα se rattachent plusieurs autres épithètes. Anacréon (fr. 1 Diehl) invoque celle qui « atteint les cerfs » : ἐλαφηβόλε..., ἀγρίων δέσποιν' Ἄρτεμι θηρῶν ; ici δέσποινα « souveraine » [11] prend la place que πότνια tenait dans le vers précité de l'*Iliade*. Sans le nom de la déesse, on trouve ἐλαφηβόλος dans une épigramme de Patmos [12] ; dans *Iphigénie à Aulis* (v. 1570), Euripide emploie de même

1. Cf. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 67.
2. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, 1925, p. 501 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 499.
3. Cf. M. P. Nilsson, *Cults*, Lund, 1951, p. 117.
4. Cf. P. Chantraine, *l. c.* ; pour l'origine illyrienne, M. S. Ruiperez, in *Emerita*, XV, 1947, p. 1-60.
5. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 28 et n. 35.
6. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 372. Sur Artémis Agrotéra, cf. O. Weinreich, *Triskaidekadische Studien* (R. G. V. V., XVI, 1), Giessen, 1916, p. 70-71.
7. *Iliade*, 21, 470-471.
8. G. Kaibel, *Epigrammata*, 873, v. 1.
9. *Syll.*³, 485, l. 30. Mais l' Ἄγρας de Platon, *Phèdre*, 229 c 2, ne peut désigner qu'Agra, dème de l'Attique, même avec l'ἐν (préférable à τῆς) de la scholie et de Burnet, employé archaïquement devant un génitif de lieu (P. Chantraine, in *Class. et Med.*, XVII, 1956, p. 3-4, et *Revue de Philologie*, 1966, p. 38).
10. Michel, 610 = *Syll.*³, 717, l. 8.
10 *bis*. Paus., I, 19, 6 ; 41, 3 et 6 ; V, 15, 8.
11. Δέσποινα à côté du nom : Sophocle, *Électre*, 626 ; Euripide, *Hippol.*, 228 ; sans le nom : Euripide, *Hippol.*, 74, 82, 1395.
12. Kaibel, *Epigrammata*, 872, 1 : Παρθενικὴ Ἐλαφηβόλος.

θηροκτόνος. « Verseuse de flèches », ἰοχέαιρα, qualifie Artémis avec ou sans le nom [13].

b) Après la déesse de la chasse, celle de la végétation et de la fécondité ; deux épithètes surtout s'y rapportent, dont l'origine est obscure : ὀρθία, ταυροπόλος.

Artémis Orthia (qui « fait dresser » les épis ?) avait son principal sanctuaire à Sparte [14] ; nous retrouverons aux fêtes deux autres titres spartiates, ceux de Korythalia et de Lygodesma. Artémis Tauropolos (« chevaucheuse de taureaux » ?) était la déesse du bétail, — en Arcadie, comme telle, associée à Déméter ; c'est elle qui, offensée par Ajax, le tourne contre les troupeaux [15]. Elle avait des temples à Brauron en Attique (Paus., I, 33, 11) et sur l'Acropole (id., I, 23, 7) ; c'est de la Brauronia qu'Iphigénie devint la prêtresse, quand ce culte eut passé en Chersonèse Taurique ; de là l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, où Athéna annonce au roi Thoas que désormais on honorera Artémis sous le vocable de ταυροπόλον θεάν [16]. Deux serments hellénistiques d'Asie Mineure unissent Artémis, appelée simplement Ταυροπόλος, et Zeus, la Terre, le Soleil, Arès, Athéna Areia, puis la « Grande Mère » et Apollon : le traité d'alliance entre Smyrne et Magnésie du Sipyle, au milieu du IIIe siècle a. C. [17] ; le pacte d'Eumène Ier de Pergame, peu après 263 a. C., avec les chefs de ses mercenaires révoltés [18], qui substitue Déméter à la « Mère » et ajoute Poséidon.

Une autre épithète de fécondité s'appliquait à Artémis : « Nourricière de la jeunesse », *Courotrophos* [19], qui peut remonter au premier type anatolien de la déesse [20] ; employée absolument, elle semble désigner Artémis au v. 300 des *Thesmophoriazousai* d'Aristophane, comme au Ier siècle a. C., sur une table athénienne en marbre pentélique où elle figure entre Athéna Polias et Pandrose [20 *bis*]. A Artémis Courotrophos s'offrent les cheveux des enfants, coupés le 3e jour (κουρεῶτις) des Apaturies [20 *ter*].

c) Avant qu'Eileithyia devînt une divinité autonome, Artémis partageait ce titre avec Héra ; Plutarque le lui décerne en même temps que celui, plus usuel, d'« accoucheuse », λοχεία (-ία) : τὴν Ἄρτεμιν λοχείαν καὶ Εἰλείθυιαν [21]. Euripide mentionne au v. 958 des *Suppliantes* Ἄρτεμις λοχία. Au commen-

13. Avec le nom : *Iliade*, 6, 428 al. ; sans le nom : *Il.*, 9, 538 ; cf. Pindare, *Pyth.*, 2, 9 (Ἰοχέαιρα παρθένος) ; Dionys., *Peripl.*, 827 ; et voir A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 405, n. 3.

14. Paus., III, 16, 7 ; cf. R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Londres, 1929 ; Artémis Orthia avait aussi un temple sur le mont Lykone près d'Argos (Pausanias, II, 24, 5). Faut-il rattacher à la fertilité l'Artémis « saisonnière », ὡραία, d'une dédicace du IVe siècle (Michel, 1639 = *I. G.*, II², 4632) ?

15. Sophocle, *Ajax*, 172 : Ταυροπόλα Διὸς Ἄρτεμις. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, II, p. 451.

16. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1456-1457. Sur le type plastique, fixé par Praxitèle et bien représenté au Louvre par la « Diane de Gabies », cf. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, IV, 2, 1, Paris, 1954, p. 243-250.

17. Michel, 19 = *O. G. I. S.*, 229, l. 60-61.

18. Michel, 15 = *O. G. I. S.*, 266, l. 52 ; voir p. 51 et n. 35.

19. Cf. Diodore de Sicile, V, 73, et les monuments figurés cités par R. Vallois, *B. C. H.*, XLV, 1921, p. 251, n. 2.

20. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 373.

20 *bis*. *I. G.*, II², 1039, l. 58 : τῇ Κουρ[οτρό]φῳ. Voir aussi p. 89 et n. 11. Plus souvent assimilée à Déméter (cf. p. 50 et n. 20), la Courotrophos avait « gardé longtemps son indépendance » (G. Daux, in *B. C. H.*, LXXXVII, 1963, p. 631).

20 *ter*. Voir p. 90 et n. 8.

21. Plutarque, *Quaest. conv.*, 658 *f*-659 *a*. Cf. L. R. Farnell, II, p. 566-567.

cement du IVe siècle, un bloc de calcaire du Pirée est dédié (parmi d'autres divinités : Apollon Pythien, Léto...) Ἀρτέμιδι λοχίᾳ [22]. A la fin du IIIe, la loi sur le deuil de Gambreion en Mysie mentionne le temple d'Artémis Lokhia [23].

La protectrice de la maternité est aussi celle de la virginité [24], honorée sous le titre de Παρθένος ; à Chersonèse en Tauride, vers 150 a. C., le serment des magistrats la nomme après Zeus, la Terre et le Soleil comme le faisait celui d'Eumène Ier de Pergame [25] : ὀμνύω Δία Γᾶν Ἥλιον Παρθένον (sans Ἄρτεμιν) ; mais Strabon (VII, 308 Cas.) n'identifie pas avec Artémis cette Parthénos, dont il fait une divinité locale [26].

d) Artémis porte le titre de βουλαία dans un décret honorifique athénien du début du IIe siècle a. C. [26 bis].

e) La déesse, dont Éphèse, nous l'avons vu, revendiquait la naissance, eut assez tôt dans cette ville le sanctuaire qui lui valut l'épithète d'*Éphésia* [27]. Le « temple d'Artémis », τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος, revient constamment dans les décrets honorifiques d'Éphèse : en 302/1, pour Démétrios Poliorcète et Apollonidès [28], puis pour Euphronios [29] ; vers 300, pour Agathoclès [30] ; il s'y adjoint l'épithète d'Éphésia, (εἰς) τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἱερόν, dans une lettre de Mithridate à un satrape de Carie, après 88 a. C. [31]. Pausanias mentionne plusieurs sanctuaires d'Artémis Éphésia ; mais je ne trouve pas d'exemple d'Ἐφεσία subtantivé, sans Ἄρτεμις [32].

f) *Sôteira* « salvatrice », par exemple à Délos [32 bis].

Identifications. *a*) Hécate. A partir du Ve siècle, Artémis est identifiée à Hécate, déesse lunaire, en raison de son association avec Apollon, quand celui-ci tend à devenir le dieu solaire [33]. Le calendrier d'Ercheia édité par G. Daux, la « Grande démarchie », nomme Ἀρτέμιδι Ἡκάτει [34]. Les cultes helléniques rapprochent fréquemment Artémis d'Hécate ; à Délos, « l'assimilation est quasi

22. Michel, 1669 = *I. G.*, II², 4547.
23. Michel, 520 = *Syll.*³, 1219.
24. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 373.
25. Cf. *R. É. G.*, IV, 1891, p. 388 (A.-E. Contoléon) : inscription « trouvée aux environs des ruines de Chersonèse (Sébastopol, en Crimée), au mois d'août 1891 ». Pour Eumène, cf. p. 53 et n. 18.
26. Cf. *Syll.*³, 709 (décret de Chersonèse en l'honneur de Diophantès de Sinope, général de Mithridate, v. 107 a. C.), et la note de Hiller von Gaertringen à la l. 24.
26 *bis*. *I. G.*, II², 916, l. 16.
27. Pausanias, IV, 31, 8 ; VII, 2, 6 ; X, 38, 6 ; cf. H. Thiersch, « Artemis Ephesia » (*Abh. d. Gött. Ges. d. W.*, ph.-h. Kl., 1935, III, 12), Teil I, « Katalog der erhaltenen Denkmäler ». Il s'y joint souvent celle de μεγάλη, dont le peuple ameuté salue sa déesse dans les *Actes des Apôtres* (19, 28 et 34) : μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων.
28. *Syll.*³, 352, l. 6 et 20.
29. *Syll.*³, 353, l. 8.
30. *Syll.*³, 354, l. 9.
31. Michel, 50 = *Syll.*³, 741, l. 31.
32. Cf. les textes cités par L. R. Farnell, *Cults*, II, p. 590-592. Strabon connaît un Dianion voisin d'Héméroscopion, sur la côte Est de l'Espagne (III, 4, 6) ; d'après lui, le culte venait de Massalia (IV, 1, 4-5).
32 *bis*. Cf. G. Siebert, « Artémis Sôteira à Délos » (*B. C. H.*, XC, 1966, p. 447-459).
33. Cf. L. R. Farnell, II, p. 461.
34. Cf. G. Daux, in *B. C. H.*, LXXXVII, 1963, p. 607.

complète »[35] ; mais on ne saurait « croire qu'Artémis prenne le nom d'Hécate toutes les fois qu'elle ne garde d'autre attribut que les torches »[36] ; comme le montre la pratique d'Éleusis, « il n'y a... aucune relation entre les torches et les ténèbres de la nuit »[37]. A Éphèse, l'assimilation « était facilitée par le rôle chtonien autant que par les 'épiphanies' de la souveraine de l'Artémision »[38].

b) Bendis et Dictynna. Artémis est encore identifiée à la Bendis thrace et à la Britomartis ou Dictynna crétoise[39]. Aristophane et Euripide nomment Dictynna[40], et, au commencement du IIe siècle a. C., une Timothéa invoque pour ses petits enfants « Artémis Dictynna »[41].

c) Cybébé-Cybèle. S. v. Κυβήβη, Hésychius « identifie Kybébé à la fois avec la Mère des dieux (Rhéa), avec Aphrodite et avec Artémis »[41a]... « Or, au dossier de la déesse Kubaba-Kubébé-Cybèle s'ajoute aujourd'hui un document araméen provenant de Cilicie et se datant du Ve ou du IVe siècle av. J.-C., par conséquent de la période où le nom grec de Κυβήβη-Κυβέλη commence à apparaître dans les sources classiques »[41b] : une inscription découverte en 1957 près de Karatepe en Cilicie orientale et qui mentionne Castabala en tant que résidence de la déesse Kubaba. Comme nous savons par Strabon (XII, 537 Cas.) que la ville de Castabala possédait un « temple de l'Artémis Pérasia, où, dit-on, les prêtresses marchent pieds nus à travers des charbons sans ressentir aucune douleur », « il est clair... que l'Artémis Pérasia de Strabon, déesse de Castabala, n'est autre que la Kubaba » de l'inscription[41c]. J'ai résumé jusqu'ici l'exposé d'A. Dupont-Sommer. Mais, dans la seconde partie de l'ouvrage, L. Robert émet des doutes sur l'identification : l'expression « Artémis Pérasia » « n'apparaît que dans le passage de Strabon... ; l'assimilation de Pérasia à Artémis est l'œuvre d'un historien qui explique et assimile... Ce qui importe, c'est que l'usage local, à Castabala, ignore le nom d'Artémis »[41d].

Associations et triades. Dans le serment précité d'Eumène Ier, Artémis forme une triade avec Arès et Athéna Aréia. Elle en constitue une autre, beaucoup plus fréquente, avec Apollon et Léto. Le serment des amphictions de Delphes, en 380/79 a. C., prend à témoin Apollon Pythien, Léto, Artémis[41e]. En 161 a. C., à Delphes également, la statue équestre d'Attale II porte dans le

35. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 371, n. 8 ; cf. R. Vallois, in *B. C. H.*, XLV, 1921, p. 252.
36. R. Vallois, in *B. C. H.*, XLV, 1921, p. 251.
37. Id., *ibid.*, p. 258.
38. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 372-373.
39. Palaiphatos, 31 ; Solinus, 11, 8 ; cf. L. R. Farnell, II, p. 476 ; A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 189, n. 1.
40. Aristophane, *Guêpes*, 368 ; *Grenouilles*, 1359 ; Euripide, *Hippolyte*, 145-146 : τὰν πολύθηρον Δίκτυνναν.
41. Michel, 1642 = *I. G.*, II², 4688.
41 *a*. A. Dupont-Sommer, ap. A. Dupont-Sommer et L. Robert, *La Déesse de Hiérapolis Castabala* (*Cilicie*), Paris, 1964, p. 7.
41 *b*. Id., *ibid.*, p. 9.
41 *c*. Id., *ibid.*, p. 14.
41 *d*. L. Robert, *ibid.*, p. 50. — Sur l'identification postérieure Artémis-Isis, cf. R. E. Witt, « Isis-Hellas », in *Proceed. of the Cambr. Philol. Society*, CXCII, 1966, p. 48-69.
41 *e*. *Syll.*³, 145, l. 8 ; cf. (peu après 400) *I. G.*, II², 4547 (cité n. 22).

même ordre τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τᾷ Λατοῖ καὶ τᾷ Ἀρτέμιτι [42]. Léto est ainsi entourée de ses enfants. Mais à Délos, dès le début du IIIe siècle a. C., Artémis lui enlève la seconde place : Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Λητοῖ [43]. Cet ordre, normal à Délos, est probablement primitif [44].

D'autres triades réunissent : à Phlionte, Déméter, Coré, Artémis [45] ; à Amycles, près de Sparte, Aphrodite, Artémis, Coré, comme porteuses de trois trépieds consacrés à l'Apollon d'Amycles [46]. Aphrodite, Athéna, Artémis sont associées sur le trône de cet Apollon [47]. Apollon, Artémis, Dionysos ont à Égine trois temples voisins [48]. Athéna, Artémis, Apollon se retrouvent dans l'offrande des Phocidiens à Delphes [49] et sur l'agora de Thèbes [50]. Artémis, Zeus, Athéna ont un monument à Argos [51]. Au Ier siècle a. C., les Magnètes de Thessalie jurent par Zeus, Apollon, Artémis [52].

APHRODITE

La déesse de l'amour avait des sanctuaires dans tout le bassin de la Méditerranée, depuis l'île de Chypre, où l'on plaçait sa naissance, et Cnide en Asie Mineure, jusqu'à Éryx, sur la côte N.-O. de la Sicile, près de Drépanum (Trapani). Avec Cythère, l'île au sud du Péloponnèse, Chypre et Paphos donnent à Aphrodite des épithètes qui sont, en réalité, ses autres noms : on l'appelle Ἀφροδίτη, mais aussi Κυθέρεια, Κύπρις, Παφία.

Nom. Le relief de la « Naissance d'Aphrodite », le Trône Ludovisi du Musée des Thermes, a consacré l'image de la déesse sortant des flots, « Anadyomène ». A la légende de la mutilation d'Ouranos se rattache l'étymologie populaire qui tire son nom d'ἀφρός « écume » (Hésiode, *Théogonie*, 197), comme s'y rattache peut-être l'épithète Κυπρογένεια, « née de la faucille » ; car Salamis de Chypre (Enkomi) célébrait dès le XIIe siècle avant notre ère un culte de la faucille [1]. Sans doute faut-il plutôt admettre une origine préhellénique [2] ou même orientale : M. P. Nilsson incline à l'hypothèse de F. Hommel, qui rapproche Aphro-

42. *Syll.*³, 671 A, 6-7 ; cf. Michel, 263 = *Syll.*³, 672, 50-51.
43. *Syll.*³, 391, 23, c. 280 a. C. ; cf. 777 (a. 22/12 a. C.) : Ἀπόλλωνι, Ἀρτέμιδι, Λητοῖ ; et, dans les *Inscriptions de Délos*, les nos 1525, 1528-1530.
44. Cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 24.
45. Paus., II, 13, 5.
46. Paus., III, 18, 8.
47. Paus., III, 19, 4.
48. Paus., II, 30, 1.
49. Paus., X, 13, 4.
50. Sophocle, *Œdipe-Roi*, 158-163.
51. Paus., II, 22, 2.
52. Michel, 842 B, 5 sv. (= *Athen. Mitt.*, VII, 1882, p. 73, l. 5).

1. Cf. Ch. Picard, in *Revue Archéologique*, 1960, 1, p. 241.
2. Cf. H. Krahe, *Die Indogermanisierung Griechenlands*, Heidelberg, 1949, p. 22.

dite et la déesse sémitique de la vie sexuelle et de la fécondité, Astoreth (Astarté) [3].

Épithètes. *a*) Κύπρις, si fréquente dans l'*Hippolyte* d'Euripide [4], vient du nom de l'île de Chypre, Κύπρος, à moins qu'elle n'abrège l'épithète précitée Κυπρογένεια, qu'Aristophane emploie dans *Lysistrata* au v. 551. Un peu plus loin, au v. 556, le comique fait jurer une des femmes « par Aphrodite la Paphienne », νὴ τὴν Παφίαν Ἀφροδίτην. « Le temple de Paphos était l'un des sanctuaires les plus anciens d'Aphrodite et sans doute il en était le plus célèbre » [5]. L'*Odyssée* le connaît déjà (8, 362). Ici la déesse a été Παφία, c'est-à-dire l'ancienne déesse locale, l'ancienne souveraine du pays, avant de devenir Ἀφροδίτη [6]. Loin de leur île, les Cypriotes n'oubliaient pas leur reine : un décret athénien de 333 a. C. autorise les marchands de Kition (la patrie du stoïcien Zénon) « à acquérir un terrain pour y fonder un temple d'Aphrodite, de la même manière que les Égyptiens aussi ont fondé le temple d'Isis » [7]. P. Foucart, dont j'ai emprunté la traduction, commente ainsi le texte : « Cette bienveillance hospitalière était... une nécessité pour une cité commerçante comme Athènes. Pour attirer et pour retenir au Pirée les marchands étrangers, il fallait bien leur permettre d'y établir le culte de leur patrie » [8].

b) Ἀφρογενής, « née de l'écume », rapprochée de Κυθέρεια dans une interpolation tardive de la *Théogonie* d'Hésiode (v. 196), se trouve sous la forme Ἀφρογένεια dans l'*Anthologie Palatine* [9] ; « Orphée » a la forme ἀφρογενής [9 bis].

c) Εὔπλοια, « de la bonne navigation », — attestée au début du 1er siècle a. C. par une base en marbre de l'Hymette découverte au Pirée [10], — pourrait venir de Cnide : c'est Aphrodite Euploia que Praxitèle y sculpta ; la réplique la plus connue de cette Aphrodite de Cnide est la Vénus du Belvédère [11].

d) Ourania et Pandémos. Ces épithètes, opposées par le *Banquet* de Platon (180 d-e) dans leur sens philosophique de « Céleste » et de « Populaire », avaient une origine plus simple : la première rappelait Ouranos et la naissance de la déesse ; la seconde, la réunion de « tout le peuple » autour de sa statue. Chacune de ces deux Aphrodites avait ses sanctuaires.

Aphrodite Ourania possédait à Ascalon, en Phénicie, le plus ancien de ses temples ; c'est de là qu'elle serait venue à Chypre, à Cythère [12], à Athmonon

3. Dès 1882, dans *N. J. f. kl. Philol.*, XXXVIII, p. 176, et encore en 1926, dans *Ethnologie und Geographie des alten Orients*, Munich, p. 1040 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 275, n. 2.

4. Cf. Eurip., *Hipp.*, 31, 113, 117, 642, 725, 969, 1269, 1281, 1304, 1327, 1417, 1462.

5. C. Blinkenberg, « Le Temple de Paphos » (*Danske Vidensk. Selsk.*, Hist.-filolog. Medd., IX, 2, Copenhague, 1924, p. 1-40), p. 4.

6. Id., *ibid.*, p. 29. — Dédicaces à Aphrodite Paphia, sous les Lagides : *O. G. I. S.*, 164-166, 172.

7. Michel, 104 = *Syll.*3, 280 = *I. G.*, II2, 337 ; trad. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, p. 129.

8. P. Foucart, *ibid.*, p. 131.

9. *Anth. Palat.*, V, 272, 3 (Paul le Silentiaire) ; VII, 218, 11 (Antipater de Sidon).

9 *bis*. Fr. 183 Kern, v. 5.

10. Michel, 1667 = *I. G.*, II2, 2872.

11. Cf. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, III, 1, 2, Paris, 1948, p. 556-609.

12. Hérodote, I, 105.

en Attique [13] et jusqu'à Athènes [14]. A Phanagoria sur le Bosphore, le temple d'Aphrodite Ourania souveraine d'Apatouron s'élevait non loin de ce dernier site, qui avait aussi un sanctuaire de l'Ourania ; c'est ce qu'atteste un hermès double du IVe siècle a. C. [15]. Vers l'époque du décret en faveur des marchands de Kition, une de leurs compatriotes, Aristocleia, offre à la déesse une base en marbre de l'Hymette [16]. Une épigramme de Thespies, — huit phaléciens attribués à Hadrien César, — se termine sur son nom : Οὐρανίας ἀπ' Ἀφροδίτης [17].

Pausanias mentionne également à Athènes un temple d'Aphrodite Pandémos, celui que Solon avait fondé et où l'on honorait aussi Peithô [18]. Pour le purifier, un décret de 287/6 a. C., trouvé sur l'Acropole, ordonne le sacrifice d'une colombe [19]. Dès la seconde moitié du IVe siècle, une architrave en marbre pentélique trouvée sur la pente Ouest, près de la porte Beulé, offre à la « grande, auguste Aphrodite Pandémos » un distique et les statues de trois personnes, dont une Ménécrateia, prêtresse de la déesse [20].

e) Basileia. Empédocle (fr. 128 Diels-Kranz, v. 3) décerne à Aphrodite ce titre de « reine », qui s'accorde à sa théorie cosmique de l'Amour et de la Haine. Dans un fragment des *Danaïdes* d'Eschyle (44 Nauck², 125 Mette), la déesse proclame son empire universel [20 bis].

f) Χρυσῆ. L'épithète homérique de l'« Aphrodite d'or » se précise chez Sappho (fr. 33 Lobel-Page, v. 1) en χρυσοστέφανος « à la couronne d'or ».

g) Ἡγεμόνη τοῦ δήμου. A la fin du IIIe siècle a. C., la Boulè dédie un autel de marbre pentélique « à Aphrodite guide du peuple et aux Grâces » [21]. Ce n'est pas le seul cas où Aphrodite est honorée ou invoquée par des magistrats ; à Thasos, deux dédicaces de la seconde moitié du IVe siècle rentrent dans cette série ; « la première, des épistates et des agoranomes à Ἑ[στίηι, Ἀφροδίτηι, Ἑρμεῖ] ; la seconde, des épistates à Ἀφροδίτηι » [22]. A propos du lien entre Aphrodite, les agoranomes et d'autres magistrats, L. Robert a réuni bon nombre de textes ; il y rattache l'Ἀφροδίτη νομοφυλακίς de Cyrène, dont les nomophylakes érigent la statue, et conclut : « Il nous semble que ces dédicaces à une Aphrodite civique... s'expliquent par le fait qu'Aphrodite est la déesse de la concorde et de la bonne entente » [23]. F. Sokolowski rappelle à ce propos les sacrifices de

13. Pausanias, I, 14, 7.
14. Id., I, 19, 2.
15. *Syll.*³, 210.
16. *I. G.*, II², 4636 ; cf. une autre base en marbre de l'Hymette, également du IVe siècle, au nº 4647.
17. Kaibel, *Epigrammata*, 811, 8.
18. Pausanias, I, 22, 3 ; cf. J. H. Oliver, *Demokratia*, Baltimore, 1960, p. 116-117.
19. Michel, 682 = *Syll.*³, 375 = *I. G.* II², 659, l. 24. Ceci « lors de la procession ».
20. Michel, 1665 ; commentaire de P. Foucart, *B. C. H.*, XIII, 1889, p. 161-162.
20 *bis*. Traduction ap. P. Mazon, *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 8-9 (citée p. 155 et n. 15).
21. Michel, 1023 = *I. G.*, II², 2798 ; cf. J.-H. Oliver. *Demokratia*, Baltimore, 1960, p. 106 sv. ; F. Sokolowski, « Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates », in *Harvard Theol. Rev.*, LVII, 1964, p. 1-8. Plusieurs textes associent le culte de Démos et celui des Charites : *I. G.*, II², 844, 39 (217/6 a. C.) ; 1236, 5 (Ire moitié du Ier siècle a. C.) ; au théâtre de Dionysos, le prêtre de Démos et des Charites a un siège non loin de celui de Démocratia (*S. E. G.*, I, 45).
22. L. Robert, in *Bulletin épigraphique* 1959 (ap. *R. É. G.*, LXXII, 1959), p. 229 ; cf. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXII, 1958, p. 319-326.
23. L. Robert, *ibid.*, p. 230.

Trygée dans la *Paix* d'Aristophane (v. 456) : « à Hermès, aux Charites, aux Heures, à Aphrodite, à Pothos » ; autant de divinités qui représentent paix et bénédictions pour une cité longtemps déchirée par la guerre (l'Arès et l'Ényalios du v. 457) [24] ; on peut ajouter Peithô, dont il sera bientôt question.

h) (Orchoménienne, Corinthienne), Aucune épithète spéciale ne semble désigner l'Aphrodite de Corinthe ou celle d'Orchomène. La première avait, près de la mer, un temple fameux par la prostitution sacrée qui s'y exerçait et dont Pindare parle sans détours dans l'*enkômion* à Xénophon de Corinthe (fr. 122 S.) [24 bis]. Quant à Orchomène, un pacte des Achéens avec les Arcadiens de cette cité (c. 233 a. C.) prend à témoin, après le Zeus et l'Athéna « de l'alliance », « Aphrodite et tous les dieux » [25].

Identifications. Sur la voie sacrée entre Daphné et Éleusis, à côté d'une série de dédicaces à Aphrodite du milieu du IVe siècle (*I. G.*, II², 4574-4582), on en trouve une à Peithô (4583), qui donnerait à croire que la « servante d'Aphrodite », θεράπαινα(ν) Ἀφροδίτης (*Poetarum lesbiorum fr. inc.* 23 L.-P.), était parfois identifiée à sa maîtresse, — sa mère d'après le scoliaste des *Travaux* d'Hésiode (v. 74) et peut-être le fr. 90 L.-P. de Sappho (l. 6-8 du fr. 1, c. II) ; et Bruchmann interprète ainsi le Πειθοῖ λεκτροχαρές de l'*Hymne orphique* LV, v. 9. Une inscription de Pharsale du Ve siècle a. C. à Aphrodite Peithô semble réduire celle-ci à une épithète [25 bis]. A Paros, Peithô (= Aphrodite ?) et les Charites sont réunies dans une dédicace [26] ; de même, Peithô et Charis dans l'*enkômion* de Pindare (fr. 123 S.) en l'honneur de Théoxène de Ténédos, v. 14. « Il est probable, dit D. M. Robinson, qu'à l'origine Peithô n'était qu'un titre. L'épithète se détacha pour désigner une divinité indépendante, dont Mégare possédait une statue, œuvre de Praxitèle » [27]. Pindare distingue nettement Peithô et Aphrodite dans l'*enkômion* (fr. 122 S.) en l'honneur de Xénophon de Corinthe aux vers 2 et 5.

Associations et triades. Aphrodite est naturellement associée à son époux, Héphaistos ; mais elle l'est plus souvent à son amant, Arès, non pas seulement en poésie, comme dans la scène où Héphaistos les prend ensemble à son filet (*Odyssée*, 8, 266-369), mais dans la céramique. Une péliké du IVe siècle les réunit à Peithô [28] ; une amphore de Caeré, maintenant au Louvre, rassemble Aphrodite, Arès, Dionysos, Léto [29]. Vers 450 a. C., un décret d'Argos enjoint « au prêtre de Cnossos de sacrifier à Arès et à Aphrodite » et « semble vouloir imposer à la cité crétoise l'antique culte des Thébains » [30]. Chez Héro-

24. F. Sokolowski, *o. c.*, p. 3-4. La mention de Pothos est rare ; A. Wilhelm a édité la première inscription attique où il fût question d'un prêtre de ce dieu (*Beiträge*, Vienne, 1909, nº 81, p. 95-96).

24 *bis*. Cependant H. Conzelmann exclut toute « prostitution sacrée » pour les *néanidés* au service d'Aphrodite (*Nachr... Göttingen*, ph.-h. Kl., 1967, 8, p. 254-257 et 260).

25. *Syll.*³, 490, l. 8.

25 *bis*. Roehl, *Inscr. gr. antiquissimae*, 327.

26. *I. G.*, XII, *suppl.*, 206 : Πειθοῖ καὶ Χάρισιν.

27. D. M. Robinson, in *Amer. J. of Arch.*, 2e série, XXXVII, 1933, p. 604.

28. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 261 et pl. XVI.

29. *Ibid.*, III, p. 680-681 et fig. 491.

30. *Syll.*³, 56, l. 34 : τῷ Ἄρει καὶ τἀφροδίται τὸν κνόσιον ἱερέα θύεν ; je cite ensuite la note de Hiller von Gaertringen.

dote (IV, 59), les Scythes associent Aphrodite Ourania à Arès et à Héraclès. Aphrodite partage avec Arès un temple sur la route d'Argos à Mantinée [31].

A Rhodes, la ville de Camiros, « la blanche Camire » de Musset, unit dans un même culte Aphrodite, Apollon, Asclépios [32]. Nous avons vu Aphrodite associée à Artémis et à Coré ou Athéna [33]. Hermès est associé à Aphrodite soit seul, soit en tiers avec une autre divinité ; seul, sur un pinax votif de terre cuite trouvé en Calabre et actuellement conservé à Munich [34] comme dans les dédicaces faites par des agoranomes à Aphrodite et à Hermès [35] ; en tiers avec Hestia, sur des inscriptions de Thasos : nous en avons mentionné une à propos d'Aphrodite Ἡγεμόνη τοῦ δήμου, et F. Salviat en rapproche *I. G.*, XII, *suppl.*, 402-403 [36].

Aphrodite est encore associée à Poséidon sur une amphore tyrrhénienne de Caeré conservée à Berlin et qui représente sa naissance [36 bis]. Elle l'est souvent à Éros ; soit seul, comme dans leur sanctuaire commun découvert par O. Broneer sur la pente Nord de l'Acropole [37] ; soit en tiers avec Hélios, à l'Acrocorinthe [38], ou avec Himéros [39].

HERMÈS

Hermès, « dieu du tas de pierres », protège sous cet aspect les tombes, les limites et les routes. Son rôle auprès des tombes fait de lui le conducteur des âmes, « psychopompe », chargé de les mener chez Hadès [1]. Dieu pasteur, il multiplie les troupeaux ; de là le phallos de fécondité des hermès attiques, dont la mutilation, imputée à Alcibiade, fit enlever au sacrilège le commandement de l'expédition de Sicile (415 a. C.) ; maître voleur, il aide ainsi les bergers à augmenter leur bien ; c'est lui que le porcher Eumée invoque le premier au début du sacrifice (*Odyssée*, 14, 435). Dieu des voyageurs, il est aussi le messager des dieux : dans l'*Iliade* déjà, surtout au chant XXIV pour guider Priam jusqu'au camp grec ; mais plus encore dans l'*Odyssée*, où il porte à Calypso l'ordre de laisser partir Ulysse (début du chant V). Sa physionomie, on le voit, « résulte d'un syncrétisme complexe, et il est malaisé de ramener à

31. Pausanias, II, 25, 1.

32. *I. G.*, XII, 1, 736. De même, le sanctuaire poséidoniaste de Bérytos associait Poséidon, Aphrodite, Héraclès (?) ; ci-dessus, p. 44 et n. 28.

33. Voir à « Artémis », p. 56, n. 46-47. D'après Paus., VII, 24, 2, Zeus, Aphrodite et Athéna étaient représentés ensemble à Aigion (Achaïe), dans le temple de Zeus Homagyrios.

34. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1043 et fig. 892.

35. Cf. L. Robert, in *B. C. H.*, LII, 1928, p. 436-437 (qui cite, entre autres, *I. von Priene*, 183) ; F. Salviat, *ibid.*, LXXXII, 1958, p. 325-326.

36. Cf. F. Salviat, *ibid.*, p. 322.

36 *bis*. Cf. *Zeus*, III, p. 675 et fig. 486.

37. Cf. O. Broneer, in *Hesperia*, I, 1932, p. 31-55 ; A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 170, note ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 525, n. 5.

38. Pausanias, II, 5, 1.

39. Hésiode, *Théogonie*, 201.

1. D'où le titre des livres de P. Raingeard (*Hermès Psychagogue*, Paris, 1935 ; cf. ma recension in *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 475-476) et de K. Kerényi (*Hermes der Seelenführer*, Zurich, 1945).

l'unité les divers personnages qu'il joue dans l'Olympe hellénique »[2]. La légende le fait naître au mont Cyllène, et naturellement c'est en Arcadie qu'il est le plus honoré. Le petit nombre de ses temples (Hermaia) et de ses fêtes n'empêche pas sa popularité, qui ne cesse de croître auprès de la jeunesse de l'école et de la palestre.

NOM. Dans le nom d'Hermès « la plupart des spécialistes avec Wilamowitz et M. Nilsson... voient un dérivé de ἕρμα ; Hermès serait le dieu du tas de pierres, du cairn... ; mais... le mot ἕρμα lui-même... reste inexpliqué. Ἑρμῆς, comme le substantif ἕρμα dont il semble dérivé, risque donc d'appartenir aux vieux noms locaux de divinités que les Grecs ont empruntés en arrivant dans l'Hellade »[3].

Le nom revient deux fois dans des documents de Pylos, au datif d'offrande[4].

ÉPITHÈTES. Ἀργειφόντης. Ce titre homérique, avec le διάκτορος (« messager » ?) dont il est inséparable[5], ne le cède au nom d'Hermès ni en antiquité ni en obscurité. P. Chantraine a consacré une étude à cette « vieille épithète préhellénique devenue inintelligible de bonne heure », qu'il faut continuer à traduire, faute de mieux, « meurtrier d'Argos »[6].

Ἐναγώνιος. Dieu de la lutte et comme tel mentionné par Pindare (*Pythique* II, 10), Hermès ἐναγώνιος a un autel au N.-E. de l'Altis d'Olympie[7]. Au début du Ve siècle a. C., un décret athénien relatif aux sacrifices d'Éleusis le nomme parmi les bénéficiaires de ces sacrifices, entre Hécate (ou Gê ?) et les Grâces (Michel, 670 = *L. G. S.*, 2, l. 3). Trois dédicaces du IVe siècle en son honneur ont été trouvées au théâtre de Dionysos : l'une de Lykinos, triérarque en 323/2 a. C., sur une base en marbre de l'Hymette (*I. G.*, II², 4572 = Michel, 1616) ; la seconde, d'un Autosthénidès, sur une base en marbre d'Éleusis (338/7 ; *ibid.*, 3023 = Michel, 1617) ; la troisième, sur une base en marbre de l'Hymette, au premier vers d'une paire de distiques (2e moitié du IIe siècle a. C. ; *ibid.*, 3089). A Milet, Eudème, éponyme (stéphanophore) de la cité en 210/209, fait en 200/199 une donation en faveur des écoles ; il y est

2. P. Chantraine, in *Mélanges O. Navarre*, Toulouse, 1935, p. 78-79.

3. Id., in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 69 ; cf. déjà *Mélanges Navarre*, p. 79, n. 1 ; voir aussi A. B. Cook, *Zeus*, II, 1925, p. 383, n. 7. Pour J.-J. Orgogozo (in *R. H. R.*, CXXXVI, 1949, p. 169 sv.), ἕρμα, préhellénique, désignerait le tombeau.

4. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 29.

5. *Iliade*, 2, 103 al.

6. P. Chantraine, in *Mélanges Navarre*, p. (69-)79 ; cf. l'*Introduction à l'Iliade* de la Collection des Universités de France, Paris, 1942, p. 120. P. Kretschmer a maintenu, en partie contre P. Chantraine, son analyse de 1920 ; cf. *Glotta*, XXVII, 1938, p. 33. Voir encore A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 384, note, et deux articles de l'*American Journal of Archaeology*, 2e série, LII, 1948, p. 24-33 (J. Chitenden, « Diaktoros Argeiphontes ») ; LIV, 1950, p. 177-183 (Rhys Carpenter, « Argeiphontes. A Suggestion ») résumés par P. Demargne (*R. É. G.*, LXVII, 1954, p. 210) ; d'après Rhys Carpenter, l'épithète signifie « tueur de chien », ce que H. Frisk accepterait en partant d'ἀργός, « rapide », souvent dit des chiens (ap. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 501, n. 1).

7. Pindare, *Pyth.*, 2, 10 ; Pausanias, V, 14, 9. Pausanias a vu à Messène des statues d'Hermès, d'Héraclès et de Thésée « qui sont honorés partout dans les gymnases et les palestres » (IV, 32, 1).

question du prêtre de l'Hermès *énagônios* de la palestre des enfants (*Syll.*³, 577, 32).

Ἀγοραῖος. « C'est le surnom sous lequel (Hermès) reçoit un culte à l'agora d'Athènes »[8]. « La dévotion des agoranomes et des astynomes s'explique d'elle-même ; on a trouvé à Pergame, en l'honneur d'Hermès, des dédicaces d'agoranomes (Fränkel, *Inschr. von Pergamon*, nos 243-244) ; ... à Imbros, à Olbia, à Aphrodisias, à Alabanda, les mêmes magistrats l'honorent sous le titre d'ἀγοραῖος[9] ». A Érythrées, une vente de sacerdoces de la Ire moitié du IIIe siècle a. C. mentionne celui d'Hermès *agoraîos* (Michel, 839, B, 43 et 53 = *L. S. A. M.*, 25, 105 et 115). L'Ἑρμεῖ ἀγοραίῳ d'Alabanda en Carie, dédicace de l'agoranome Moschion, est du IIIe siècle a. C. (Michel, 1205) ; du IVe est la plaque athénienne de marbre Ἑρμῆ... ἀγοραίῳ (Michel, 1618) ; du Ve, le serment « par Hermès agoraîos » des *Cavaliers* d'Aristophane (v. 297).

Χθόνιος. Hermès « psychagogue » ou « psychopompe » est aussi « souterrain », χθόνιος, ou « veilleur », ἐπόψιος ; il suffit de rappeler le premier vers des *Choéphores* d'Eschyle, Ἑρμῆ χθόνιε, πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη, parodié par Aristophane dans les *Grenouilles* (1126 et 1138), où l'on trouve aussi, un peu plus loin (1144-45), χθόνιος associé à l'épithète obscure Ἐριούνος (« secourable » ?) : τὸν Ἐριούνιον Ἑρμῆν χθόνιον.

Κριοφόρος. Prototype du Bon Pasteur de l'art chrétien, Hermès Criophore porte sur ses épaules un bélier ; dans son temple de Tanagra, par exemple (Paus., IX, 22, 1). A Andania (Messénie), la loi sur les mystères de 92 a. C. lui en fait offrir un : Ἑρμᾶνι κριόν (*Syll.*³, 736 = Michel, 694, l. 34 et 69).

Ψιθυριστής. Le « chuchoteur », le « gazouilleur » est associé comme tel à Éros et à Aphrodite[10].

Associations et triades. Cette association nous a valu le pinax votif de terre cuite conservé à Munich, de 450-440 a. C., décrit par A. B. Cook[11] : en face d'Hermès barbu, coiffé du pétase et tenant dans sa main droite le caducée, Aphrodite, qui tient dans la sienne une rose, porte sur le bras un petit Éros ailé dont le geste vers le dieu exprime les sentiments de la déesse à l'égard de son vis-à-vis. Aphrodite et Hermès partageaient un temple à Halicarnasse[12] ; la dédicace de Délos de la 2e moitié du IIIe siècle commentée par F. Durrbach ne prouve pas, selon lui, qu'il y ait eu dans l'île un temple en leur honneur[13]. Cette association, sans Éros, rapproche l'Ἀγοραῖος de l'Ἡγεμόνη τοῦ δήμου, « déesse de la concorde et de la bonne entente »[14].

8. F. Durrbach, in *B. C. H.*, XXVI, 1902, p. 512 (citant dans la n. 3 Paus., I, 15, 1 et *Syll.*³, 1014 [= chez Durrbach ²600], l. 92 et 101 sv.).

9. Id., *ibid.*, De même à Sparte, où Hermès *agoraîos* portait Dionysos enfant (Paus., III, 11, 11).

10. On complétera cette liste d'épithètes par celles de Bruchmann et de L. R. Farnell (*Cults*, V, 1909, p. 64-74) ; cf. aussi E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* (« Diss. philol. Hal. », XX, 1), Halle, 1911, p. 111-116.

11. *Zeus*, II, p. 1043, note et fig. 892.

12. Vitruve, II, 8, 11.

13. Cf. F. Durrbach, *o. c.*, p. 510-512.

14. L. Robert in *Bulletin épigraphique* 1959 (ap. *R. É. G.*, LXXII), p. 230. Et voir ci-dessus, p. 58 et n. 21-22, les références aux travaux de F. Salviat et de F. Sokolowski.

Hermès est associé à Hestia sur le piédestal du trône de Zeus Olympien à l'Altis [15] et sur un relief votif (460 a. C.) trouvé à Tarente [16]. Il l'est à Héraclès dans la dédicace de l'*aliptèrion* de Théra (200-150 a. C. ; *Syll.*³, 949) ; à Héraclès et aux Muses dans la donation de Polythrous aux écoles de Téos (IIe siècle a. C. ; *Syll.*³, 578, l. 57 = Michel, 498, l. 5) ; aux Muses seulement dans celle d'Eumène de Milet aux écoles de sa ville (200/199 a. C. ; *Syll.*³, 577, l. 25, 32, 62, 68) ; aux Muses et à Apollon Musagète dans le même document (*ibid.*, l. 36-37 ; cf. Paus., VIII, 32, 2 : Hermès, Apollon et les Muses ont en commun un temple à Mégalopolis) ; à Zeus Sôtèr sur une stèle attique de la fin du IVe siècle a. C. (Michel, 1569) ; à Dionysos enfant dans le groupe d'Olympie [16 *bis*].

Hermès apparaît en tiers avec Apollon et Héraclès (Paus., X, 32, 4 ; cf. *B. C. H.*, XV, 1891, p. 264) ; avec Apollon et Athéna (Paus., IX, 10, 2) ; avec Aphrodite et Pan sur une inscription d'époque romaine ; avec Pan et les Nymphes dans une épigramme de Crinagoras (*Anth. Pal.*, VI, 253) ; avec Poséidon et Héraclès à Tégée ; avec Héraclès et Thésée au gymnase de Messène (Paus., IV, 32, 11) [17].

Hermès Trismégiste. Dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste* [18], A.-J. Festugière a exposé « les raisons qui ont conduit à choisir Hermès pour désigner le dieu égyptien » Toth ; il était « associé aux arts littéraires et à l'éducation libérale... patron des éphèbes et de la jeunesse des gymnases... le héraut, le messager des dieux, dès lors l'interprète de la parole divine... Au début de l'ère chrétienne, Hermès ' porteur de la parole ' est une notion populaire : il est à peine besoin de rappeler la scène des *Actes* (14, 12) où les habitants de Lystres prennent S. Paul pour Hermès parce qu'il est le maître de la parole (ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου = *dux verbi* Vulg.). Jamblique, dans le *De mysteriis* (I, 1), emploie une expression analogue : Hermès est le seigneur du langage (θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών)... Rien n'est plus connu, que les spéculations des stoïciens sur le Logos... ».

ARÈS

Hérodote (IV, 62) décrit le culte sauvage d'Arès chez les Scythes. Le dieu de la guerre est probablement d'origine thrace ; il n'a jamais eu en Grèce qu'un petit nombre de dévots. On l'y honore cependant : « redouté plus qu'aimé, (il) est l'objet d'un culte dans de nombreuses localités, à Athènes, à Acharnes, en Argolide, en Laconie..., à Thèbes..., dans de nombreuses cités crétoises, enfin en Asie Mineure, où Arès peut ne représenter que la forme hellénisée d'une

15. Paus., V, 11, 8 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 958.
16. *Ibid.*, p. 1055-1057 et fig. 851.
16 *bis*. Cf. aussi n. 9.
17. Cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 14 et 27-28, où l'on trouvera le détail des références.
18. Surtout I², 1950, p. 71-73. Sur Hermès-logos, cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 289-296.

divinité indigène »[1]. A Athènes, il a sa colline sous l'Acropole : l'Aréopage, Areios pagos[2].

Nom. Comme le nom d'Héra, celui d'Arès appartient aux noms de divinités difficiles à interpréter[3]. A Cnossos, il apparaît sous la forme *Are*, et on l'invoque avec l'épithète Ényalios, Enywarijo[4], qui, chez Homère, est d'ordinaire un synonyme.

Épithètes et Identifications. Ényalios est la principale épithète à présenter un intérêt proprement religieux ; on trouve quelques cas d'Ényalios Arès[5] ; mais, chez Homère, l'identification l'emporte, et elle se maintient à l'époque classique[6].

Associations et triades. Plus tard, Ényalios conquiert ou retrouve son autonomie pour figurer souvent, à côté d'Arès et de sa parèdre féminine Ényô (abréviation d'Ényalios), dans les formules de serments et de traités. Le meilleur exemple est le serment des éphèbes, du IVe siècle, qui prend à témoin les divinités guerrières Ényô, Ényalios, Arès, Athéna Areia[7].

C'est à Aphrodite, nous l'avons vu, qu'Arès est le plus souvent associé : Arès partage avec Aphrodite un temple sur la route d'Argos à Mantinée ; vers 450 a. C., un décret d'Argos enjoint « au prêtre de Cnossos de sacrifier à Arès et à Aphrodite »[8]. Mais l'association d'Arès et d'Athéna Areia est également très fréquente[8 bis]. Ils figurent, avec Artémis (désignée du nom de Tauropole), dans le serment qui, en 263 a. C., lie Eumène Ier de Pergame et ses mercenaires rentrés dans le devoir ; les divinités forment une troisième triade après celles qui unissent Zeus, Gê, Hélios, puis Poséidon, Apollon, Déméter[9]. Au milieu du IIIe siècle, la première et la troisième triade de ce serment (Zeus, Gê, Hélios ; ensuite Arès, Athéna Areia, la Tauropole) reparaissent dans l'alliance entre Smyrne et les soldats de Magnésie du Sipyle : les Magnètes, puis les Smyrniotes emploient des formules analogues, sauf que dans celle de Smyrne, Aphrodite remplace l'Apollon magnète[10]. Même groupement (mais avec Poséidon au lieu d'Artémis) à Delphes , vers 292 a. C., dans le traité entre Étoliens-Phocidiens et Béotiens[11], et (avec Poséidon et Déméter au lieu d'Artémis) dans l'alliance entre Athènes et Sparte en 266 a. C.[12]. Au IIe siècle a. C., Arès, Aphrodite et Athéna Polias (non plus Areia) président, avec beaucoup d'autres dieux,

1. M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques*, II, Paris, 1950, p. 925.
2. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 402.
3. Cf. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 69.
4. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 28-29.
5. Cf. M. Launey, *Recherches...*, II, p. 928 et n. 4-6.
6. Il n'est pas sûr qu'Aristophane (*Paix*, v. 457) dissocie les deux dieux ; cf. L. R. Farnell, V, 1909, p. 403, n. a.
7. Cf. L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 296-307 ; M. Launey, *Recherches...*, II, p. 894-895.
8. Cf. p. 59 et n. 30-31.
8 *bis*. Cf. p. 47 et n. 27[4].
9. Michel, 15 = *O. G. I. S.*, 266, l. 52 ; cf. Launey, II, p. 926.
10. Michel, 19, l. 61 et 70.
11. *Syll.*[3], 366, l. 8.
12. *Syll.*[3], 434-435, l. 87.

à l'alliance entre les Hiérapytniens et les Lyttiens [13]. Vers 220 a. C., l'alliance de Dréros (en Crète, près de Mirabello) avec Cnossos invoque Arès, entre Artémis et Aphrodite, parmi la plupart des Douze dieux (sauf Héphaistos), auquels s'ajoutent Hélios, Gê, Ouranos [14]. Au Ier siècle a. C., Thasos réunit Hestia, Arès et Aphrodite [15].

D'après Hérodote (IV, 59), les Scythes associaient dans leur culte Arès, Aphrodite Ourania et Héraclès.

HÉPHAISTOS

Le dieu du feu, — il l'est au même stade anthropomorphique de la religion que Zeus Kéraunos ou Hestia [1], — semble d'origine pélasgique ; son culte à Lemnos et à Athènes date de l'occupation des Pélasges [2]. Son séjour ordinaire est Lemnos ; c'est là qu'il serait tombé quand Zeus, par colère contre Héra, ou Héra, en haine de sa laideur, l'auraient précipité du haut de l'Olympe ; à la suite de cette chute, Homère le représente « boiteux des deux pieds » ; de là sa démarche titubante dans la salle du festin des dieux (*Iliade*, I, 600), C'est à Lemnos qu'il épouse Aphrodite, dont le chant VIII de l'*Odyssée* (v. 266 sv.) raconte l'infidélité et le châtiment en compagnie d'Arès.

Nom. Comme tant d'autres dieux grecs, Héphaistos est une « antique divinité dont nous ne savons pas interpréter le nom » [3]. Ce nom apparaît dans une tablette de Cnossos, sous la forme Haphaistios [4].

Épithètes. Les principales se rapportent au dieu du feu (κἰθαλόεις), à l'estropié (ἀμφιγυήεις, *Iliade*, I, 607), au forgeron (κλυτοτέχνης, *ibid.*, 571 ; πολυτέχνης, Solon, fr. 1 Diehl-Beutler, 13 Bergk, v. 49) [5].

Identifications. La légende d'Héphaistos se croise avec celles d'autres travailleurs en métaux comme Dédale (Daidalos) [6] ; il a pu être un des démons

13. Michel, 29, l. 20.
14. Michel, 23, l. 26-27.
15. *I. G.*, XII, *suppl.*, 403.

1. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 374 ; cf. p. 375 : sa boiterie serait à l'image de la flamme vacillante. Voir M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (« Biblioth... de Liège », 146), Paris, 1957.
2. Cf. L. R. Farnell, *o. c.*, p. 388 sv. ; A. B. Cook, *Zeus*, III, 1940, p. 226-227. M. P. Nilsson écrit (*Geschichte*, I, p. 498 = I², p. 529) : « une chose est sûre : il est d'origine non grecque et est devenu un dieu grec parce qu'Homère en a fait le dieu du feu et de la forge ».
3. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 72 ; cf. L. R. Farnell, *o. c.*, p. 375 ; A. B. Cook, *o. c.*, p. 190, n. 7.
4. Cf. L. A. Stella, in *Numen*, V, 1958, p. 29.
5. Cf. L. Malten, s. v. *Hephaistos*, in *R.-E.*, VIII, 1913, c. 338 ; article à compléter par l'*Hephaistos* du *J. D. A. I.*, XXVII, 1912, p. 232-264.
6. Cf. L. Malten, *ibid.*, c. 360-361. En faveur de l'identification, cf. aussi A. C. Pearson, *The Fragments of Sophocles*, I, Cambridge, 1917, p. 110.

appelés Telchines [7] ; plus tard, les Cyclopes de la poésie alexandrine forgent sous sa direction [8].

ATTRIBUTIONS ET ASSOCIATIONS. Artisan du feu, Héphaistos se rend cher par là aux héros de l'*Iliade* : il fabrique leurs armes, comme le bouclier d'Achille dont l'admirable description, θαῦμα ἰδέσθαι, remplit la fin du ch. XVIII (v. 478-608). Son métier fait de lui le patron des forgerons et en général des artisans ; primitivement époux d'Athéna, il lui est associé dans ce patronage comme dans la formation de Pandore chez Hésiode (*Théog.*, 573 sv.) [9] et partage avec elle un temple à Athènes [10]. Ils siègent côte à côte sur la frise du Parthénon [11]. Mais c'est à Zeus qu'Héphaistos est associé sur l'Olympe d'Asie Mineure et dans une inscription de cette contrée où il est fait mention d'une amende payable θεοῖς Ὀλυμπίοις Διὶ καὶ Ἡφαίστῳ [12].

HESTIA

Hestia achève la série des douze grands dieux de l'Olympe.

La déesse du foyer n'a jamais entièrement conquis sa personnalité [1]. Homère n'en parle pas ; la première attestation est le v. 454 de la *Théogonie* d'Hésiode, qui en fait la sœur aînée de Déméter, fille comme elle de Cronos et de Rhéa. Parmi les inscriptions qui la mentionnent, la plus ancienne est peut-être celle de la corporation des musiciens ou « molpes » à Milet, en 448 a. C. ; l'aisymnète sortant sacrifie à Hestia [2]. Le décret des Piréotes en l'honneur de l'Athénien Callidamas (300-250 a. C.) se termine sur cette injonction : « on le mettra dans le temple d'Hestia » [3].

Dans la littérature des Ve-IVe siècles, Hestia revient souvent. Hérodote (IV, 59) la place en tête des divinités adorées par les Scythes. Cette primauté, qui a donné lieu au proverbe « commencer par Hestia », ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι, ressort de témoignages nombreux : Aristophane fait « prier l'Hestia des oiseaux » (avant les autres dieux-oiseaux), *Oiseaux*, 865 [3 bis] ; Sophocle invoque ainsi

7. Cf. E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris* (« Diss. phil. Halenses », XX, 1), Halle, 1911, p. 101.
8. Cf. L. Malten, *o. c.*, c. 359.
9. Cf. *Odyssée*, 6, 233-234 ; Solon, fr. 1 Diehl-Beutler, 13 Bergk, v. 49 ; Platon, *Protagoras*, 321 d 1 ; *Critias*, 109 c 6-9 ; *Lois*, XI, 920 d 8 ; et A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 200-201 et 758.
10. Pausanias, I, 14, 6 ; cf. Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 12 (Farnell, *Cults*, II, 1896, p. 622, n. a).
11. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, 1925, p. 1137 et pl. XLIV.
12. Publiée par R. Heberdey et E. Kalinka en 1896 ; cf. A. B. Cook, *ibid.*, p. 972, n. 1.

1. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 78 et 338.
2. *Syll.*³, 57 (= *L. S. A. M.*, 50), 14.
3. Michel, 145 (= *Syll.*³, 912), 38.
3 *bis*. Cf. M. P. Nilsson, in *Symbola O. A. Danielsson*, 1932, p. 227, n. 1 = *Opusc.*, I, Lund, 1951, p. 439, n. 31.

Hestia dans le *Chrysès* (fr. 658 Nauck² = 726 Pearson) . « Proue de la libation, Hestia, tu entends cela ? » De même chez Euripide (*Phaéthon*, fr. 781 N.², v. 35-37) et Platon (*Cratyle*, 401 d 2-4) : « Avant tous les dieux, c'est à Hestia la première que doivent naturellement sacrifier les hommes qui nomment ' Hestia ' l'essence de toutes choses ».

L'épigraphie lui attribue d'ordinaire la première place. Elle figure au début d'énumérations de dieux sur un bloc en pierre du Pirée, au commencement du IVe siècle (Michel, 1669) : Ἑστίᾳ, Κηφισῷ, Ἀπόλλωνι Πυθίῳ, Λητοῖ... et dans le pacte entre Dréros et Cnosse vers 220 a. C., avant Ζεὺς ἀγοραῖος... Apollon, Athéna [4]. Si elle ne vient qu'en cinquième lieu, après Thémis, Apollon Pythien, Léto et Artémis, dans l'inscription de Delphes éditée par G. Colin où, en 117 a. C., les amphictions s'exècrent eux-mêmes en cas de parjure [5], elle précède Zeus Olympien à Syracuse vers le début du IIIe siècle a. C. [6] ; Zeus Oratrios (« des traités » ?) dans un traité crétois du début du IIe siècle a. C., celui de l'alliance entre Hiérapytna et Lyttos [7] ; Zeus Bidatas (« de l'Ida » ?) dans un autre traité, de 111/110 a. C., entre Lyttos et Olous [8].

Nom. Platon, nous l'avons vu, rapprochait Hestia des formes doriennes d'οὐσία « essence ». P. Chantraine range le terme parmi ceux « dont l'étymologie indo-européenne est évidente. Le rapprochement de Ἑστία avec le latin Vesta fait quelque difficulté, en raison du fait que le digamma initial est très mal attesté en grec. Elle est toutefois certaine, nous avons là des formes d'un thème *$*\partial_1$ *w-es-* à côté de *$*\partial_1$ *ew-s-* dans latin *ūrō*, grec εὕω, etc., la racine signifiant ' brûler '. M. Nilsson souligne avec raison que nous observons là un trait important du système patriarcal que les Indo-européens ont apporté avec eux ; le trait est d'autant plus net que le foyer fixe semble manquer dans les palais minoens et apparaît seulement à l'époque mycénienne » [9].

Épithètes. *a*) *Prytaneia*. L'épithète se trouve sur une stèle de Syros en 251 p. C. : « l'archonte éponyme stéphanophore Apollonidès a sacrifié à l'Hestia des prytanes », ἐκαλλιέρησεν Ἑστίᾳ Πρυτανείᾳ [10] ; ici la formule a été en partie restituée, mais elle se lit clairement dans les documents du IIe siècle p. C. qui précèdent celui-là dans le Corpus [11]. On a l'équivalent de l'épithète dans l'invocation qui ouvre la *XIe Néméenne* de Pindare (v. 1) : Παῖ Ῥέας, ἅ τε πρυτανεῖα λέλογχας, Ἑστία, et dans le serment de Dréros déjà cité, τὰν Ἑστίαν τὰν ἐμ Πρυτανείῳ [12].

4. Michel, 23 (= *Syll.*³, 527), 15-16. Sur la date, peut-être plus ancienne, cf. M. Guarducci, *Inscriptiones creticae*, I, Rome, 1935, p. 87-88. Ordre semblable des dieux à Gortyne (*Inscr. cret.*, IV, 1950, nº 171, 12 sv.).

5. *B. C. H.*, XXVII, 1903, p. 107, B, 14 = *Syll.*³, 826 c.

6. *I. G.*, XIV, 7, 118 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 916.

7. Michel, 29 (= *Inscr. cret.*, III, 1942, nº 3 B), 13 et 19.

8. *I. G.*, II², 1135 *c*, 5 sv. ; cf. *Zeus*, II, p. 934. Sur la date, cf. M. Guarducci, *o. c.*, I, p. 189. Ordre semblable des dieux à Gortyne (*Inscr. cret.*, IV, 1950, nº 174, 57 sv. et 72 sv.).

9. *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 66-67.

10. *I. G.*, XII, 5, 667 (= *Syll.*³, 890), 8.

11. *Ibid.*, 659, 10 ; 661, 12 ; 662, 11 ; 663, 9 ; 664, 8 ; 666.

12. Cf. n. 4. Hestia, en effet, comme Eirènè « la Paix », avait sa statue au Prytanée (Paus., I, 18, 3).

b) *Boulaia.* Cette épithète, appliquée aussi à Héra et à Athéna [13], fait d'Hestia une « déesse du conseil » ; ainsi à Érythrées, v. 250 a. C., dans une vente de sacerdoces : Ἑστίης Βουλαίης [14] ; à Milet, v. 180 a. C., dans un pacte avec Héraclée : à part d'abord, puis entre Apollon Didyméen et Zeus-Athéna [15]. A en croire Eschine (*De falsa legat.*, 45), Démosthène avait pris à témoin Hestia Boulaia au retour de l'ambassade auprès de Philippe de Macédoine. A Pergame [16], sous Attale III (138-133 a. C.), on la trouve associée à Zeus Boulaios ; de même à Thasos, vers 250 a. C., en deux dédicaces d'*apologoi* [17].

c) *Tamia.* Hestia semble avoir porté ce titre comme « gardienne des biens municipaux » [18]. Un calendrier liturgique de Cos, du IIIe siècle a. C., prescrit, avant le choix de la victime, un sacrifice à Hestia Tamia ; si le bœuf du sacrifice « baisse la tête » (ὑποκ[ύψ]ει), il est vendu au profit d'Hestia [19]. L'épithète se retrouve à Milet [20].

Associations et triades. Hestia était associée à Hermès sur le piédestal du trône de Zeus Olympien à l'Altis [21]. Elle l'est constamment à Zeus, dont elle est appelée la « parèdre » à Philadelphie de Lydie, au Ier siècle a. C., dans les prescriptions d'un culte privé [22] ; ici, c'est à Zeus Euménès ; ailleurs, il s'agit de Zeus Sôtèr, comme au IIe siècle a. C. à Théra [23], ou de Zeus Polieus, au IIIe siècle a. C. à Cos [23 *bis*]. L'autel de Zeus était souvent confondu avec celui d'Hestia [24]. A Mylasa, elle partage un temple avec Hécate [24 *bis*].

Hestia forme une triade avec Poséidon et Amphitrite, à Olympie, dans l'offrande de Mikythos de Rhégion, œuvre de Glaucos d'Argos [25] ; avec Arès et Aphrodite, à Thasos, au Ier siècle a. C. [25 *bis*].

Hestia dans l'art. Le type le plus remarquable est celui que Scopas avait illustré, et dont la meilleure réplique est peut-être l'Hestia assise sur l'autel rond du Dodécathéon d'Ostie [26].

13. Ci-dessus, p. 31 (Épithètes, g) et 47 (*ibid.*, f).
14. Michel, 839, B 17 = *Syll.*³, 1014, l. 66 = *L. S. A. M.*, 25, l. 78.
15. *Syll.*³, 633, 24 et 113.
16. *Die Inschriften von Pergamon* (M. Fränkel), I, Berlin, 1890, nº 246 (= Michel, 515 ; *O. G. I. S.*, 332), 48-49.
17. *B. C. H.*, LII, 1928, p. 57-58, nos 9-10 (G. Daux).
18. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 349.
19. *F. S.*, 5 = Michel, 716 = *Syll.*³, 1025, l. 20 et 29. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 565, note, et surtout B. Haussoullier, in *R. É. G.*, II, 1889, p. 197-198 ; J. de Prott, *Fasti sacri*, 1896, p. 21-24 (commentaire de son nº 5).
20. Cf. *Zeus*, II, p. 317, n. 2.
21. Paus., V, 11, 8. Sur cette association, cf. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 97-102 et 139-140.
22. *Syll.*³, 985 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 20, l. 7 ; cf. *Zeus*, III, p. 960, note.
23. *I. G.*, XII, 3, 1357.
23 *bis*. Cf. n. 19.
24. Cf. *Zeus*, II, p. 259, note.
24 *bis*. Le Bas-Waddington, V, 371.
25. Paus., V, 26, 2.
25 *bis*. *I. G.*, XII, *suppl.*, 403.
26. Cf. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, III, 1re partie, Paris, 1948, p. 666-670 et fig. 287-288 ; P.-M. Schuhl, in *Revue Archéologique*, 6e sie, XXXI-XXXII (*Mélanges Ch. Picard*, II), 1948, p. 966 = *Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 137-138.

LES DOUZE DIEUX

Les douze grands dieux que nous avons étudiés séparément forment aussi une sorte de divinité collective honorée comme telle. W. K. C. Guthrie a rappelé les plus anciennes manifestations de ce culte : serment « par les Douze » chez Aristophane (*Cav.*, 235) ; autels d'Athènes, mentionnés par Thucydide (VI, 54) et Hérodote (II, 7 ; VI, 108), et d'Olympie (Pindare, *Ol.*, 10, 49) ; ajoutons les dédicaces in *S. E. G.*, X, 319 (de 490 env. a. C.) et 342 (= *I. G.*, II², 829). Platon voudrait assigner un mois déterminé à chacun des Douze dieux (*Lois*, VIII, 828 c 1) ; mais nulle part il ne les énumère tous. Dans le *Phèdre* (246 e 8), Hestia reste au foyer, « à la maison des dieux, toute seule » ; elle fait encore partie des Douze ; pourtant, sur la frise Est du Parthénon, elle cède sa place à Dionysos [1] ; est-ce par échange de bons procédés que les Dionysies (urbaines) comprennent des danses en l'honneur des Douze dieux ? [1 bis] Deux inscriptions athéniennes de 362/1 a. C. prescrivent d'invoquer les Douze dieux, εὔξασθαι... τοῖς δώδεκα θεοῖς : le décret sur les clérouques destinés à Potidée [2] et le décret d'alliance avec les Arcadiens et trois peuples voisins [3]. A la même époque, une stèle attique les associe à la Bonne Fortune [3 bis]. En 196 a. C., ils ne sont pas oubliés dans le sacrifice que Magnésie du Méandre offre à Zeus Sosipolis ; il y est question de leurs statues et de leur autel [4]. Un siècle plus tôt, vers 300 a. C., s'édifiait à Délos un Dôdékathéon [5]. A Chalcédoine, au IIIe siècle a. C., un règlement de thiase contient des prescriptions relatives à la prêtrise des Douze dieux [6]. A Thasos, une loi de la fin du IVe siècle mentionne des « Duôdékatheia », et l'éditeur, F. Salviat, en montre les rapports avec les progrès du culte du souverain sous l'influence macédonienne [7].

1. Cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks*, Londres, 1950, p. 110-111 ; sur la frise Est du Parthénon spécialement, O. Weinreich, ap. W. H. Roscher, *Lexikon...*, VI, 1937, c. 775-779. Le Κόλαξ de Ménandre (v. 116 Körte³) a aussi le serment μὰ τοὺς δώδεκα θεούς.

1 *bis*. Xénophon, *Hipp.*, 3, 2.

2. Michel, 1453 = *Syll.*³, 180.

3. Michel, 10 = *Syll.*³, 181.

3 *bis*. Michel, 1668 = *I. G.*, II², 4564.

4. *Syll.*³, 589 (= *L. S. A. M.*, 32), 41-44 ; cf. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 154. Autres textes épigraphiques ap. L. R. Farnell, *Cults*, I, 1896, p. 177-178, nº 157 ; O. Weinreich, *o. c.*, c. 780-795.

5. Cf. R. Vallois, in *B. C. H.*, LIII, 1929, p. 225-249, et la monographie plus récente d'Ernest Will, *Le Dôdékathéon* (« Exploration archéologique de Délos », 25), Paris, 1955, avec son article « Dodékathéon et Panthéon » (*B. C. H.*, LXXV, 1951, p. 233-246).

6. Michel, 1008 = *L. S. A. M.*, 2.

7. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXII, 1958, surtout p. 239-240.

HÉCATE

Hécate ne fait pas partie des grands dieux de l'Olympe ; c'est une divinité chtonienne, qui deviendra la déesse des revenants et des sorcières. Probablement originaire de Carie [1], où elle a d'importants sanctuaires, elle ne paraît pas dans les poèmes homériques ; le premier à parler d'elle est Hésiode, en un « hymne » de la *Théogonie* (411-452) dont l'authenticité regagne des partisans [2]. Vient ensuite Pindare, dans le *II^e Péan* (pour Abdère), où il appelle Hécate « vierge bienveillante » [3]. Les tragiques l'invoquent avec des épithètes que nous retrouverons ; à partir de Théophraste (*Caractères*, XVI, 7), elle appartient à la superstition ; et la magie s'en empare avec les tablettes de défixions et les *Magiciennes* de Théocrite [4].

Épithètes. *a*) *Despoina*, « maîtresse ». Ce titre, appliqué à d'autres déesses (Artémis, Athéna, Perséphone) [5], l'est à Hécate pour la première fois chez Eschyle (fr. 388 Nauck² = 742 Mette [1959]). Euripide mentionne dans *Médée* (v. 395-397) τὴν δέσποιναν... Ἑκάτην.

b) *Énodia*. La déesse « des routes » et « des carrefours » (*Trivia*, Tacite, *Annales*, III, 62) partage cette épithète avec Artémis et Coré [6]. Adjectif chez Sophocle (*Antig.*, 1199 ; fr. 492 Nauck² = 535 Pearson), le titre est substantif chez Euripide (*Hélène*, 570 ; fr. 308 Nauck², 4) et Artémidore (*Onirocriticon*, II, 37 ; p. 167 Pack) ; il désigne constamment, comme tel, la déesse thessalienne que seuls les modernes appellent Hécate [6 *bis*].

c) *Prothyraia* et *propylaia*, « devant les portes ». A Sélinonte, au S.-E. du sanctuaire de Déméter Malophoros, un linteau du v^e siècle porte une dédicace à Hécate [7]. L'adjectif *prothyraia* se trouve chez Proclus (*Hymne* VI, 2 et 14). On rencontre surtout des périphrases : Ἑκάτην τὴν πρόσθεν πυλέων dans la loi des « molpes » de Milet, de 450/49 a. C. (*Syll*³., 57, 25) ; τῶν βασιλείων πρόδρομος μελάθρων chez Eschyle, fr. 388 Nauck² = 742 Mette ; cf. Aristophane, *Guêpes*, 804 : ὥσπερ Ἑκάτειον (une niche d'Hécate) πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν.

1. Cf. E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris*, p. 60-68. — Sur Hécate, E. Rohde a écrit quelques-unes des meilleures pages de *Psyché* (tr. fr., 1928, p. 328-335 et 607-613).

2. Cf. F. Pfister, in *Philologus*, LXXXIV, 1929, p. 1-9 ; B. A. van Groningen, *La Composition littéraire archaïque grecque*, Amsterdam, 1958, p. 267-270 ; Th. Kraus, *Hekate* (« Heidelberger kunstgesch. Abh. », 5), Heidelberg, 1960, p. 58-64. G. S. Kirk, in « Hesiod and his Influence » (« Fondation Hardt, *Entretiens* », VII, Vandœuvres-Genève, 1960), p. 80, juge l'« excursus sur Hécate aussi bizarre pour la forme que surprenant pour le fond » ; mais M. L. West (in *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 279-280) répond bien à ses objections.

3. V. 77-78 ; cf. Th. Kraus, *o. c.*, p. 65-66.

4. Ci-après, p. 284-287.

5. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 359 et n. 2-4.

6. Cf. O. Jessen, *R.-E.*, V, 1905, c. 2634. Dédicace à Artémis Énodia : *O. G. I. S.*, 53 (III^e siècle a. C.).

6 *bis*. Cf. L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 590-595.

7. *I. G.*, XIV, 270.

d) *Sôteira*, « salvatrice ». Hécate est ainsi honorée à Panamara en Carie, à côté de Zeus Hypsistos [8].

e) *Chthonia*, « souterraine ». Aristophane mentionne Hécate Chthonia dans la satire d'Alcibiade qu'étaient les « Grilleurs », *Tagènistai* [9]. L'épithète revient dans une défixion attique sur plomb des IIIe-IIe siècles a. C., σὺν δ' Ἑκάτῃ χθονίῃ [10].

Identifications. La principale identification est celle d'Artémis avec Hécate, dont il a déjà été question à propos d'Artémis ; une des attestations les plus anciennes est sans doute, au v. 676 des *Suppliantes* d'Eschyle, le vœu du chœur en faveur des Argiens : « qu'Artémis Hécate veille aux couches des femmes », Ἄρτεμιν δ' Ἑκάταν (ἑκάταν Murray) γυναικῶν λόχους ἐφορεύειν.

Hécate est également identifiée à Sélènè pour les besoins de la magie ; peut-être dès le v. 52 de l'*Hymne* homérique *à Déméter* (fin du VIIe siècle) [11], et au fr. 492 Nauck² des Ῥιζοτόμοι de Sophocle, déjà cité pour l'épithète *énodia*.

Associations. Hécate est constamment associée à Zeus. Cette association n'est peut-être pas grecque à l'origine [12] ; en tout cas, elle se rencontre surtout en Carie, où le culte d'Hécate à Lagina, non loin de Mylasa [12 bis], voisine avec celui de Zeus Panamaros à Stratonicée. Soit, pour Stratonicée, le décret relatif aux deux cultes, de la fin du IIe siècle p. C. : en souvenir de la résistance qu'ils avaient opposée aux Parthes [13], le Sénat concède l'asylie aux sanctuaires de Lagina et de Panamara [14] ; un autre texte, contemporain de l'ère chrétienne, associe Zeus Panamaros et Hécate [15] ; celle-ci, nous l'avons vu, partageait à Mylasa un temple avec Hestia [15 bis]. A Stratonicée se célébraient chaque année des Ἑκατήσια devant un grand concours de peuple [16]. Pour Lagina, la ville que protégeait Hécate et où elle avait son grand temple, un inventaire a été dressé jadis par Ch. Diehl et G. Cousin [17], et A. Laumonier consacre au sanctuaire d'Hécate un long chapitre de sa thèse [18]. Un décret de Stratonicée, du Ier siècle a. C., se rapporte à ce culte de Lagina [19]. Nous avons déjà vu, à propos de l'épithète *sôteira*, Hécate associée sous ce titre à Zeus Hypsistos [20].

8. *B. C. H.*, XII, 1888, p. 271, n° 57 (G. Deschamps-G. Cousin).
9. Fr. 14 Meineke (*Fragmenta comicorum graecorum*, II, 2, 1840, p. 1153) = 500-501 Kock.
10. Kaibel, *Epigrammata*, Berlin, 1878, n° 1136, v. 5.
11. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, II, 1896, p. 598-599.
12. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 544.
12 *bis*. Cf. F. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 64, l. 8.
13. Tacite, *Annales*, III, 62.
14. *C. I. G.*, 2715 ; cf. L. Robert, *Études anatoliennes*, Paris, 1937, p. 520 (citant, pour Hécate, *O. G. I. S.*, 441, 55 sv. et 111 ; pour Zeus, *B. C. H.*, XI, 1887, p. 36) ; F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, n° 69.
15. *B. C. H.*, LVIII, 1934, p. 336-337, n° 20 et fig. 20 (A. Laumonier).
15 *bis*. Le Bas-Waddington, V, 371.
16. Strabon, XIV, 2, 25, p. 660 C. ; Étienne de Byzance, s. v. Ἑκατήσια ; *B. C. H.*, V, 1881, p. 236 = *Syll.*³, 1066, 10 et 15 (inscription de l'époque d'Auguste en l'honneur d'un jeune vainqueur de Cos).
17. *B. C. H.*, XI, 1887, p. 32-39.
18. A. Laumonier, *Les Cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958, p. 344-425.
19. Cf. L. Robert, *Études anatoliennes*, p. 461-462, combinant *B. C. H.*, XLIV, 1920, p. 70-71, n° 1 (A) et XI, 1887, p. 161-162, n° 71 (B).
20. Cf. n. 8.

D'autres associations rattachent Hécate à Déméter, à Coré, à Hermès, à Cybèle [21], à Apollon [22], à la Grande Mère [23] ; la *Théogonie* d'Hésiode (v. 427) lui accorde un « apanage sur la terre, au ciel et sur la mer ». Or, dans l'hymne du v^e^ siècle attribué à Télésilla, la Mère des dieux revendique « la moitié du ciel et de la terre, de la mer le tiers » ; peut-être la poétesse se souvenait-elle du précédent hésiodique et identifiait-elle la déesse qu'elle chantait avec celle d'Hésiode ; à moins qu'il ne faille supposer, commun aux deux poèmes, un modèle épique [24].

L'HÉCATE COSMIQUE. Dans le « rituel magique des Chaldéens », auquel H. Lewy consacre le quatrième chapitre de son ouvrage, Hécate représente l'Ame du Monde, même quand le nom de la divinité n'est pas mentionné [25] ; c'est le cas pour nombre d'*Oracles chaldaïques*, par exemple celui que Psellus cite *P. G.*, 122, 1133 b et que Jamblique paraphrase au chapitre 4 du l. II du *De mysteriis* [26] : « La grandeur des apparitions se manifeste chez les dieux assez fort pour cacher quelquefois jusqu'à la totalité de l'univers, en même temps que le soleil et la lune, et la terre ne peut plus rester en repos quand ils y descendent » [27].

HÉRACLÈS

Héraclès, type du héros divinisé, apparaît dans un nombre considérable de légendes [1]. Son origine n'en est pas plus claire. Les fêtes renseignent peu : « il en possède beaucoup, surtout à une époque tardive, quand il devint avec Hermès le protecteur des gymnases ; mais elles sont presque toutes sans portée » [2].

NOM. Primitivement appelé Alcide ou Alcée comme son grand-père (d'ἀλκή, « force »), Héraclès reçut d'Apollon un nom qui signifie « gloire d'Héra » lorsque la déesse lui imposa les travaux destinés à la glorifier [3]. Héra ne lui pardonna

21. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, II, 1896, p. 512-513.
22. Cf. Th. Kraus, *Hekate*, p. 11-23.
23. *Ibid.*, p. 29.
24. Sur l'hymne à la Mère des dieux, cf. p. 48 et 156.
25. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956, ch. IV, « The Magical Ritual of the Chaldaeans » (p. 227-257, surtout p. 243-245).
26. *Ibid.*, p. 242, n. 57.
27. Jamblique, *De myst.*, II, 4 (p. 75, 11-15 des Places) ; de même, l'oracle cité par Psellus, *P. G.*, XXII, p. 1136 b, trouve un écho II, 7 (p. 84, 8), où le « feu sans forme » qui manifeste l'âme totale, πῦρ ... ἀνείδεον, répond au μορφῆς ἄτερ ... πῦρ de l'oracle ; cf. H. Lewy, *o. c.*, p. 244, n. 63.

1. Cf. P. Grimal, *Dictionnaire*, Paris, 1951, p. 187-203 ; F. Brommer, *Herakles. Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Münster et Cologne, 1953 ; R. Flacelière et P. Devambez, *Héraclès. Images et récits*, Paris, 1966.
2. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 446.
3. P. Grimal, *o. c.*, p. 188.

jamais d'être né d'Alcmène ; cette naissance, célébrée par les poètes [4], est attestée à Delphes par l'arbre généalogique des rois d'Argos, en 369 a. C. [5].

Épithètes. Héraclès est qualifié d'« invaincu », ἀνίκητος, dans une inscription de Phrygie [6]. Le même titre devait plus tard échoir au Soleil, *Sol invictus*, à qui Héraclès se heurte, au IIIe siècle p. C., dans sa lutte pour l'hégémonie. « Sol... lui dispute la place de divinité cosmique et impériale majeure, impériale parce que cosmique » [7]. M. Simon a bien marqué les vicissitudes de cette compétition, qui, à la faveur du IVe *Discours* de Julien, *Sur le Soleil Roi*, « aboutit finalement à une fusion » [8]. L'épithète καλλίνικος est fréquente [8 bis].

Associations et triades. L'inscription de Phrygie que nous citions à l'instant associe Héraclès à Zeus. Il en est très souvent ainsi. Athéna peut s'adjoindre en tiers : à Samos, Myron avait fait les trois statues [9]. Héraclès était également associé à Athéna, mais aussi à Atlas et à Prométhée, sur le piédestal du trône de Zeus à l'Altis d'Olympie [10]. Il l'est à Hébé, sa compagne, au Cynosarges : dans ce quartier d'Athènes, Hébé avait un autel à côté du temple et de l'autel d'Héraclès [11] ; une stèle de marbre pentélique, du IIIe siècle a. C., retrouvée au sud de l'Acropole, porte l'ex-voto d'une Lysistratè « pour ses petits enfants, à Héraclès » [12]. Saint Augustin lui fait servir Admète avec un Apollon différent, à l'origine, de celui des oracles [13]. Avec Zeus et Apollon il forme une triade [14]. Nous avons vu, à propos d'Hermès, d'autres triades qui réunissent ce dieu et Héraclès, le tiers étant Apollon, Poséidon ou Thésée [15].

Héraclès dans la tragédie. Héraclès tient une grande place chez Sophocle et chez Euripide. L'Héraclès des *Trachiniennes* meurt dans les tourments, et la scène de l'Œta, « ainsi conçue, est tout le contraire d'une apothéose » [16] ; mais la fin de *Philoctète* montre comment, en supportant courageusement sa peine, Héraclès a conquis une gloire immortelle [17]. Le héros apparaît plus grand encore chez Euripide. Quand, après le massacre de ses fils, de sa femme, il revient peu à peu à soi (*Héraclès*, 1131 sv.), il ne peut qu'accepter en silence la fatalité (1157). Viennent ensuite deux attitudes successives : révolte et

4. Cf. Hésiode, *Bouclier*, 1-56 ; Pindare, *Néméennes*, 10, 10-17 et 1, 33-40 (commentés par A. Thibaudet, « Amphitryon 39 », in *Revue de Paris*, 1er janvier 1937, p. 22-30), 49-73 ; Théocrite, *Idylle* XXIV.
5. *Syll.*[3], 161.
6. *C. I. G.*, II, 3817 ; cf. A. B. Cook. *Zeus*, II, p. 292, n. 4.
7. M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955, p. 135.
8. Id., *ibid.*, p. 150.
8 *bis*. Dédicace à Héraclès Callinicos trouvée en Égypte : *O. G. I. S.*, 53 (IIIe siècle a. C.) ; et voir les textes cités par Dittenberger dans la note *ad loc.*
9. Strabon, XIV, 637 Cas.
10. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 956.
11. Pausanias, I, 19, 3.
12. Michel, 1662.
13. *De civitate Dei*, XVIII, 13 (II, p. 237 Dombart-Kalb).
14. Pausanias, I, 34, 3.
15. Ci-dessus, p. 63 et n. 17.
16. P. Mazon, ap. A. Dain-P. Mazon, *Sophocle*, I, Paris, 1955, p. 17.
17. Sophocle, *Phil.*, 1418-1420.

désir d'évasion, afin de répondre à l'arbitraire divin par l'autonomie du suicide (1243) ; résolution de vivre, sans refuser le labeur, fallût-il souffrir jusqu'à la mort [18].

Voilà pour les épreuves personnelles d'Héraclès. Ses travaux et ses luttes n'ont pas moins intéressé Euripide ; qu'il suffise de rappeler son rôle dans *Alceste*, où il rend la jeune femme à son mari Admète ; le buveur jovial qui met du temps à reconnaître le deuil autour de lui (747-802) se transforme rapidement en sauveur généreux (837 sv.) et remplit de son autorité toute la fin de la pièce. Cette descente aux enfers s'accorde avec d'autres éléments d'un caractère chtonien pour faire de lui un « psychopompe » proche d'Hermès [19].

HADÈS

(Culte et personnalité). Hadès n'est pas un des douze grands dieux ; sous son nom propre, il n'est guère honoré qu'à Élis [1]. Si son culte a pris de l'importance, — à Éleusis, par exemple, — il le doit à son identification avec Pluton [2].

Nom. Deux étymologies s'affrontent. Homère représentait l'Hadès comme un palais souterrain où la vie terrestre continue affaiblie avec les mêmes occupations, et jusque dans les langues modernes le nom sert à désigner le royaume des morts. Pour expliquer ce caractère collectif, J. Wackernagel supposait un *Ἀϊς, dérivé d'ἀΐα (« terre »), attesté seulement au génitif Ἄϊδος et au datif Ἄϊδι. Mais alors la voyelle brève α serait secondaire, tandis qu'elle est primitive dans l'étymologie traditionnelle *α + Fιδ, « invisible ». Cette étymologie, à laquelle incline H. Frisk [3], s'accorde avec la doctrine platonicienne, et Platon y fait plusieurs allusions : dans le *Gorgias* (493 b 4-5, où le Vindobonensis F donne ἀιδὲς), le *Phédon* (81 c 8, où le Venetus T donne ἀιδοῦς), le *Cratyle* surtout : « Pour Hadès, la plupart me semblent admettre que ce nom exprime l'invisible (ἀειδές), et c'est par crainte de ce nom qu'ils l'appellent Pluton » [4].

Identifications et Épithètes. La fin de la phrase du *Cratyle* laisse entendre que Pluton avait remplacé Hadès par une sorte d'euphémisme. Les lignes précédentes (403 a 3-5) expliquent le nom par la richesse qui « des pro-

18. Cf. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 54-56 ; et *Syngeneia*, p. 54-55.

19. Sur ce caractère infernal d'Héraclès, cf. F. Benoit, « La Légende d'Héraclès et la colonisation grecque dans le delta du Rhône » (in *Lettres d'humanité*, VIII, 1949, p. 104-148), p. 143-145 ; sur Héraclès à Delphes, J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, 1954, p. 123-146.

1. Pausanias, VI, 25, 2.

2. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 452 ; P. Foucart, « Le Culte de Pluton dans la religion éleusienne », in *B. C. H.*, VII, 1883, p. 387-404.

3. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960, p. 34.

4. *Cratyle*, 403 a 5-8 (trad. L. Méridier).

fondeurs de la terre monte au jour » ; c'est, dit L. Méridier, « le dieu de l'abondance agricole » [5]. On peut tenir pour des euphémismes du même genre l'Eubouleus et l'Euclès des tablettes « orphiques » de Thourioi, où l'âme déclare : « je viens pure de chez les purs, ô reine des infernaux, ô vous, Euclès, Eubouleus et autres dieux immortels » [6].

C'est sous un autre appellatif, Clyménos, que le dieu de la « triade éleusienne » était honoré à Hermione en Argolide [7] ; nous retrouverons ce nom à propos des triades.

Faut-il voir dans les composés en πολυ- des épithètes ou des noms de substitution ? L'*Hymne* homérique *à Déméter* contient trois cas de Πολυδέγμων, que Jean Humbert écrit avec une majuscule et traduit « seigneur de tant d'hôtes » ; au v. 31, le titre est indépendant, comme le *Polysémantôr* qui le précède ; mais aux v. 17 et 430, πολυδέγμων pourrait être épithète d'ἄναξ, comme au v. 11 du *XVIII*e *Hymne orphique* (*A Pluton*) il l'est d'Eubouleus, — si l'on admet, avec W. Quandt, la correction de πολυδαίμον en πολυδέγμων proposée par D. Ruhnken [8]. Le synonyme πολυδέκτης du v. 9 ne peut être que nom propre. Au contraire, le qualificatif voisin πολύξενος « hospitalier », auquel, dans le cas d'Hadès, cette traduction prête un air d'euphémisme ou une ironie dont le grec s'accommode, ne semble exister que comme épithète : chez Hésiode (*Travaux*, 715, 722) ; chez Pindare (*Ném.*, 3, 2 ; *encômion* à Xénophon de Corinthe = fr. 122 S., v. 1) ; enfin chez Eschyle, qui l'applique deux fois à Hadès, dans le fr. 228 Nauck[2] = 377 Mette (1959) et au v. 157 des *Suppliantes* ; ici, dans l'expression τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων, le « Zeus des défunts » ne peut être qu'Hadès, comme le « *Zeus katachthonios* » et le « *Zeus chthonios* » d'Hésiode (*Travaux*, 465) ou d'Olympie [9].

Reste l'épithète πυλάρτης, « qui ferme les portes » (derrière les morts) ; Homère l'applique trois fois à Hadès [10].

Associations et triades. Avec Déméter et Coré, Hadès (Pluton, Clyménos) forme la « triade éleusienne », bien représentée à Hermione. Plusieurs dédicaces de cette ville réunissent Déméter, Clyménos, Coré, toujours en plaçant entre les deux déesses l'époux de la seconde, gendre de la première ; le n° 687 paraît être du Ier siècle a. C. [11]. Nous avons vu, à propos de Déméter, deux témoignages poétiques, ceux de Lasos d'Hermione, du IVe siècle, et de Philicos de Corcyre, du IIIe siècle a. C. Une dédicace trouvée à Athènes près de la grotte de Pan et contemporaine de l'ère chrétienne « confie l'héroön à la garde des dieux souterrains, Pluton, Déméter, Perséphone... » : παραδίδωμι τ[οῖ]ς καταχθονίοις θ[ε]οῖς... Πλούτωνι καὶ Δήμητρι καὶ Περσεφόνῃ [12]. Mais le texte majeur est peut-être le compte d'Éleusis, de 329/8 a. C. : « prémices à Déméter, à Coré, à

5. L. Méridier, in *Platon, Œuvres complètes*, V, 2, Paris, 1931, p. 80, n. 2.
6. *I. G.*, XIV, 641, 1 et 2 = Diels-Kranz, n° 1 (« Orpheus »), fr. 18 et 19, v. 2. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1934, p. 16) ; cf. p. 195. Sur l'euphémisme, cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 118, n. 3. Εὔβουλος ou Εὐβουλεύς apparaît à Éleusis à côté d'Hadès et de Déméter (Michel, 72, l. 39 ; cf. *L. G. S.*, p. 27).
7. Pausanias (II, 35, 9) identifie Clyménos et Hadès.
8. Cf. *Orphei hymni*, ed. G. Quandt, Berlin, 1941 (²1955), p. 17.
9. Cf. Pausanias, V, 14, 8.
10. *Iliade*, 8, 367 ; 13, 415 ; *Odyssée*, 11, 277.
11. *I. G.*, IV (M. Fränkel, 1902), 686-691.
12. *Syll.*[3], 1239 (= *I. G.*, II², 13210), l. 1-6.

Pluton », ἐπαρχὴ Δήμητρι καὶ Κόρῃ καὶ Πλούτωνι [13]. Il nous apprend qu'au IVe siècle Pluton reprenait, à Éleusis, la place d'honneur que Iacchos lui avait enlevée, sans toutefois y recouvrer « l'importance qu'il possédait à l'origine et qu'il avait mieux conservée dans quelques-unes des Cyclades, à Hermione et dans la Carie » [14].

Hadès paraît encore en compagnie d'Héra, à Byzance, où leurs deux temples voisinaient [15] ; ou d'Athéna, à Coronée [16] ; il forme une triade avec Zeus et Poséidon sur une médaille de bronze de Mytilène à l'effigie de l'empereur Valérien [17].

ASCLÉPIOS

La figure d'Asclépios mérite une attention particulière. Mieux encore que dans celle d'Héraclès, nous y voyons le passage du héros au dieu, entre lesquels, « dans le culte, la ligne de démarcation a toujours été flottante » [1].

L'IMAGE TRADITIONNELLE D'ASCLÉPIOS. Le fils d'Apollon et de Coronis fut confié par son père au centaure Chiron, qui lui enseigna pharmacie, médecine et chirurgie. Sa naissance et son éducation occupent une partie de la *IIIe Pythique* de Pindare ; mais d'après la légende que Platon rejette, au IIIe livre de la *République* (408 b-c), le fils d'Apollon « se laissa persuader de guérir à prix d'or un homme riche qui se mourait, et pour cette raison il fut frappé de la foudre » ; c'est ce que raconte la suite de la *Pythique* (v. 54-58) ; Euripide (*Alceste*, v. 3-4) ne rapporte que le châtiment d'Asclépios, tandis qu'Eschyle (*Agamemnon*, v. 1022-1024) lui attribue une véritable résurrection, non une simple guérison : « Celui même qui avait appris à ramener les morts du royaume des ombres ne se vit-il pas arrêter par Zeus, — pour notre bien », ajoute le poète : l'homme gagne à ne pas sortir de sa condition mortelle, et c'est aussi la leçon de Pindare (*Pyth.* III, v. 59-62) [2].

Asclépios était donc frappé par Zeus pour avoir voulu rapprocher les hommes des dieux ; son histoire rappelle celle de Prométhée : l'épithète de « philanthrope » que le Titan revendiquait s'applique mieux encore à la bonté (ἠπιότης) du dieu guérisseur. Sa tête est dans la sculpture antique pleine de gravité et de noblesse ; alors qu'Apollon est représenté sous les traits d'un jeune homme, la longue barbe d'Asclépios l'apparente au type traditionnel de Zeus, qui passa dans l'art chrétien afin d'y figurer Dieu le Père.

13. *I. G.*, II², 1672, l. 182.
14. P. Foucart, in *B. C. H.*, VII, 1883, p. 404.
15. Denys de Byzance, p. 7 Wescher.
16. Strabon, IX, 2, 29, p. 411 C. : συγκαθίδρυται δὲ τῇ Ἀθηνᾷ ὁ Ἅιδης.
17. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 6 et n. 2 (fig. 1 et pl. I).

1. M. P. Nilsson, in *American Journal of Philology*, LXVII, 1947, p. 217, dans la recension du principal ouvrage d'ensemble : E. J. et L. Edelstein, *Asclepius*, 2 vol., Baltimore, 1945. Sur cet ouvrage, voir aussi les réserves de F. Robert, in *R. É. A.*, XLVIII, 1946, p. 125-134, et de G. Vlastos, in *Review of Religion*, XIII, 1949, p. 269-290.
2. Sur ces textes, cf. *Mélanges Navarre*, Paris, 1935, p. 137.

Les Sanctuaires. Soit à Tricca en Thessalie, berceau du dieu et de son culte, soit à Épidaure, où on l'honorait dès le début du Ve siècle avant notre ère, Asclépios resta longtemps dans la dépendance d'Apollon Maléatas, premier possesseur des deux sanctuaires, avant de le supplanter. L'hymne d'Isyllos, qui date de 300 environ, contient la prescription suivante : « A Tricca de Thessalie tu ne saurais tenter de descendre à l'adyton d'Asclépios, à moins de sacrifier d'abord de l'autel pur d'Apollon Maléatas » [3].

D'Argolide, le culte passe en Attique. En 420/419, les Athéniens allaient chercher Asclépios et Hygie à Épidaure ; pour les accueillir, Sophocle composa un péan [4], et l'Éleusinion leur offrit une hospitalité provisoire [5] jusqu'à l'érection d'un Asclépieion sur la pente méridionale de l'Acropole ; à vrai dire, il y eut même deux temples distincts, comme le prouve une motion de 31 a. C. bien commentée par P. Girard [6]. Sur le culte athénien d'Asclépios les documents abondent : éloge de ses prêtres Androclès en 327 a. C. (Michel, 1470) et Protagoras en 151 a. C. (Michel, 689) ; sacrifices semestriels des médecins publics à Asclépios et à Hygie, au début du IIIe siècle a. C. [7] ; inventaires de l'Asclépieion en 341-337 et comptes de 334-331 [8]. Des inscriptions du début du IVe siècle montrent Asclépios également installé au Pirée, et son prêtre Euthydème y est plusieurs fois mentionné ; c'est là qu'Aristophane, en 388 encore, envoie guérir son Plutus [9].

Asclépios avait un temple à Lébéna, en Crète, près de Gortyne [10]. Mais ses sanctuaires les plus fameux étaient ceux d'Épidaure, de Cos et de Pergame. Celui d'Épidaure a été minutieusement décrit par Pausanias, qui en a vu l'idole d'or et d'ivoire [11]. Avec le portique-dortoir de l'abaton, sorte de galerie couverte largement aérée, il comprenait le temple , qui abritait la statue du dieu, et une source, qui fournissait l'eau nécessaire aux traitements prescrits, aux ablutions et aux purifications des fidèles ; aussitôt les Propylées franchis, ils rencontraient un puits ; il y en avait un autre près de l'abaton.

3. *I. G.*, IV, 1², 128, l. 29-31 ; je traduis l'ἀφ' de la pierre tout en inclinant à le corriger en ἐφ' (« sur » l'autel). Sur l'intention d'Isyllos, — faire dépendre Tricca d'Épidaure, — cf. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Isyllos von Epidauros* (« Philologische Untersuchungen », 9), Berlin, 1886, p. 12 ; sur les origines du sanctuaire et la chronologie, F. Hiller von Gaertringen, *I. G.*, IV, 1² (1929), *Prolegomena*, p. XIII sv.

4. Sophocle, fr. 4, in *Anthologia lyrica graeca*³, fasc. 1, Leipzig, 1949, p. 80-81 = fr. 1, ap. D. L. Page, *Poetae melici graeci*, nº 737 (Oxford, 1962, p. 381) ; cf. J. H. Oliver, in *Hesperia*, V, 1936, p. 112-114. La date est assurée par le décret cité n. 5.

5. Sur l'arrivée du dieu à Athènes, cf. *Syll.*³, 88 = Michel, 1529 = *I. G.*, II², 4960 (décret contemporain).

6. Michel, 690 ; cf. P. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*, Paris, 1881, p. 6 sv. Ce sont les temples C et D de Ch. Picard, *L'Acropole. Le Plateau supérieur...*, Paris, [1932], p. 79.

7. Michel, 685 ; cf. P. Girard, *o. c.*, p. 85-86 (traduction et commentaire).

8. Michel. 821-823 (cf. P. Girard, *o. c.*, p. 58-61, 116-120) ; Michel, 824, I, l. 14-15 ; II, l. 9.

9. Michel, 1870 = *Syll.*³, 144 = *I. G.*, II², 47 ; Michel, 672 = *Syll.*³, 1040 = *I. G.*, II², 14962. Sur le *Plutus* d'Aristophane, ci-après, p. 234.

10. *Inscr. creticae*, I, 1935, XVII, nos 6-31 ; Pausanias, II, 26, 9 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1082.

11. Pausanias, II, 27, 1 sv. Cf. A. Defrasse et H. Lechat, *Épidaure*, Paris, 1895 ; F. Robert, *Épidaure*, Paris, 1935 ; et ci-après, p. 235-236.

L'Asclépieion de Cos datait du milieu du IVe siècle ; c'est là que se passe le *IVe Mime* d'Hérondas ; celui de Pergame, fondé peu après, atteignit son apogée à l'époque romaine [12].

Nom. Le nom d'Asclépios est de ceux qui « posent... des problèmes difficiles » [13]. Peut-être faut-il le mettre en rapport avec celui du lézard, ἀσκαλαβώτης, ἀσκάλαβος, si le mot a primitivement désigné le serpent, compagnon habituel du dieu [14].

Épithètes. La fausse étymologie qui tirait (Ascl)épios d'ἤπιος « doux et fort » lui valut cette épithète et ses dérivés, tel ἠπιόφρων « bénin », qui le qualifie, au début du IIIe siècle a. C., dans l'hymne du matin trouvé à Épidaure [15] : « Éveille-toi, Péan Asclépios, souverain des peuples, enfant bénin du fils de Léto et de l'auguste Coronis. Chasse le sommeil de tes paupières et écoute les prières de tes fidèles, qui, joyeux, adressent tant de supplications, bénin Asclépios, à ton premier pouvoir, la Santé. Éveille-toi et prends plaisir, ièié ! à entendre ton hymne ». Cet hymne fait aussi de « Péan » (« guérisseur ») un titre d'Asclépios comme d'Apollon ; *iatèr*, qui a le même sens, convenait au successeur du « héros Médecin », dont la chapelle occupe deux décrets, l'un de 221/0, l'autre de la fin du IIe siècle a. C. [16] ; si ce héros « ne se confondait pas avec Asclépios », on ne peut, avec P. Girard, en donner pour raison que celui-ci « ne porte jamais à Athènes le surnom de Médecin » [17]. *Sôtèr*, enfin, devint un titre ordinaire du dieu ; on le trouve dans le LVe discours d'Aristide (II, 708 Dindorf) et, en épigraphie, dans un décret de la gérousia d'Asclépios, à Hyettos (Béotie), en 212 a. C. [18] ; dans un ex-voto de Lébéna en Crète [19] ; à Rome, sur le rebord d'une statue [20] ; dans l'action de grâces de Sévère de Sinope, sous Hadrien : « à Apollon Maléatas et à Asclépios Sôtèr » [21].

Identifications, associations et triades. Ainsi, au IIIe siècle de notre ère, Apollon Maléatas et Asclépios étaient encore associés comme ils l'avaient été longtemps à Tricca et à Épidaure. Avec Zeus, l'association peut aller jusqu'à l'identification, et, dans les documents où Asclépios suit Zeus sans un καί pour les séparer, on peut hésiter à les distinguer par une virgule ; A. Boeckh et M. Fränkel s'y refusent pour la dédicace d'Hermione en Argolide où Déméter les précède : Δάματρι χθονίᾳ Διὶ Ἀ(σκ)λαπιῷ [22] ; peut-être faut-il faire de

12. Cf. O. Deubner, *Das Asklepieion von Pergamon*, Berlin, 1938.
13. Cf. P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 69, rappelant (n. 3) « la brillante hypothèse développée par H. Grégoire, *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra*, Bruxelles, 1950 » (il s'agit du dieu-taupe).
14. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1085-1087.
15. *I. G.*, II², 4533 ; cf. « Prière cultuelle » (p. 168).
16. *I. G.*, II², 839-840 ; cf. P. Girard, *o. c.*, p. 58-59. Le titre ἰητήρ (épique pour ἰατήρ) est attesté ap. Kaibel, *Epigrammata*, nº 805, v. 1 (Smyrne).
17. P. Girard, *ibid*, p. 59, n. 2.
18. *Syll.*³, 1112.
19. *Inscr. creticae*, I, 1935, XVII, nº 23.
20. Kaibel, *Epigrammata*, nº 804, v. 1.
21. *I. G.*, IV, 1², 127.
22. *C. I. G.*, I, 1198 = *I. G.*, IV, 692 ; cf. L. R. Farnell, *Cults*, IV, 1907, p. 239 ; A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1077.

même dans l'inscription d'Épidaure, du début du IIIe siècle : Ἀπόλλωνι Ἀσκλαπιῷ Ὑγιείᾳ [23] ; si Apollon et Asclépios ne font qu'un, il n'est pas question de triade ; mais l'identification est ici beaucoup plus douteuse [23bis], tandis que Zeus Asclépios est une divinité unique à Épidaure comme à Hermione et à Pergame [24].

Des triades réunissent Asclépios, Apollon et Aphrodite dans l'île de Rhodes, à Camiros [25] ; Asclépios, Hygie, Épionè (le nom rappelle l'ἠπιότης propre au dieu) à Cos, en 54 p. C., dans l'éloge de Xénophon, archiatre de Claude [26] ; Asclépios, Athéna et Hygie dans le temple d'Athéna Aléa à Tégée [27] ; Artémis, Apollon, Asclépios ; Apollon, Dionysos, Asclépios [28] ; à la fin du IIIe siècle p. C., Zeus Boudiatès, Artémis Sôteira, Asclépios [29]. Les dédicaces d'Aphricanos et d'Héraclianos, prêtres d'Épidaure au IIe siècle p. C., s'adressent à Asclépios, Hygie, Télesphore [30], qualifiés de « chasse-douleurs », ἀλεξίπονοι et παυταλιῶπαι [31] ; mais à l'époque romaine Télesphore est souvent confondu avec Asclépios [32]. Un ex-voto de l'Asclépieion d'Athènes, au début du Ier siècle a. C., réunit Asclépios, Hygie et le Sommeil, Hypnos [33]. Même en dehors des triades, Hygie est constamment associée, aux alentours de l'ère chrétienne, à son père ou époux Asclépios [34]. Le plus beau témoignage de sa popularité est le péan d'Ariphron de Sicyone, vers 400 a. C. [35].

On trouve encore associés Asclépios et Artémis Saronia, qui avaient un temple près de la mer au territoire de Trézène [36].

LA MÈRE DES DIEUX

Les origines du culte de la Grande Mère sont à la fois crétoises et phrygiennes. « Une quinzaine de siècles avant notre ère, les Crétois adoraient une divinité féminine qui nous apparaît comme le prototype de Rhéa-Cybèle ». C'était la

23. *I. G.*, IV, 1², 205.

23 *bis*. H. Grégoire écrit cependant (*Asklépios...*, Bruxelles, 1950, p. 8) : « Asklépios est un dieu thessalien, probablement identique à Apollon dont il est une épiclèse ». Dans un règlement cultuel de la 2e moitié du IVe siècle, Érythrées associe étroitement les deux dieux, mais sans les confondre (Sokolowski, *L. S. A. M.*, 24, l. 12, 14, 32).

24. *I. G.*, IV, 1², 399, 470, 481, où un cercle sur la pierre témoigne en faveur de l'unité du dieu ; cf. les notes de F. Hiller von Gaertringen et d'A. B. Cook, *ibid.*, p. 1076.

25. *I. G.*, XII, 1, 736.

26. *Syll.*³, 804, l. 15-16.

27. Pausanias, VIII, 47, 1.

28. Cf. H. Usener, in *Rh. M.*, LVIII, 1903, p. 15.

29. *I. G.*, IV, 1², 516.

30. *I. G.*, IV, 1², 472 et 477.

31. Cf. H. Usener, *o. c.*, p. 14. Ἀλεξίπονος se trouve au v. 1 du *Péan* de Sophocle.

32. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1089-1090.

33. *Syll.*³, 1143 = Michel, 1655.

34. Michel, 691, 1657-1659, 1661 ; *Syll.*³, 687, l. 8 et 25-26.

35. *I. G.*, IV, 1², 132 ; cf. « Prière cultuelle », p. 169.

36. *I. G.*, 1², 278 ; Pausanias, II, 30, 7 ; 32, 10.

souveraine des montagnes [1]. Très tôt, en effet, dès le Ve ou peut-être même le VIe siècle, la « déesse-mère Rhéa, associée particulièrement à Zeus et à la Crète, apparaît identique à son homologue phrygienne, Cybèle. Courètes et Corybantes deviennent une seule troupe, comme nous le voyons chez Euripide, et s'apparentent étroitement aux satyres » [2]. Le texte qui manifeste le mieux ces identifications ou confusions est un chœur d'*Hélène* (1301-1368) ; les termes qui célèbrent la « Mère des dieux » s'appliquent aussi à Déméter, de même que la description de Télésilla dans son hymne [3]. La parodos des *Bacchantes* précise le nom de la Mère en ceux de Cybèle (v. 78-79, τά τε Ματρὸς μεγάλας ὄργια Κυβέλας θεμιτεύων) et de Rhéa (v. 128, Ματρός τε Ῥέας), et E. R. Dodds note que « dans le culte, les Grecs appelaient d'ordinaire ἡ Μήτηρ τῶν θεῶν, ou simplement ἡ Μήτηρ, la Rhéa crétoise » [4]. C'est aussi vrai de Cybèle, sauf l'adjonction de l'adjectif μεγάλας au v. 78. Un demi-siècle auparavant, dans la première moitié du Ve siècle, l'hymne de « Télésilla » employait les trois formules : τὰν Ματέρα τῶν θεῶν (v. 4, 10), Μάτηρ (v. 15), μεγάλα (ἄνασσα) Μᾶτερ (Ὀλύμπου), v. 25-26. Chez elle, on le voit, μεγάλα précède Μᾶτερ, et ainsi en est-il dans le stasimon d'*Hélène*, inspiré de cet hymne, aux v. 55-56 ; mais le même chœur a également, comme « Télésilla », Μάτηρ θεῶν (v. 1302) et le simple Μάτηρ (v. 1320, 1340). Partout ailleurs, chez les poètes comme sur la pierre, l'adjectif suit le substantif ; c'est le cas de l'exemple des *Bacchantes* (v. 78) ; de deux fragments de Pindare : Ματρὸς μεγάλας ὀπαδέ dans le *III*e *Parthénée* (à Pan ; fr. 95 S.), σεμνᾷ... Ματέρι πὰρ μεγάλᾳ, aux v. 8-9 du *II*e *Dithyrambe* ; de plusieurs inscriptions : dédicace délienne, trouvée au Sérapéum et postérieure à 166 a. C., Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ (mais là il s'agit probablement d'Isis [5]) ; vente de sacerdoces à Érythrées, au milieu du IIIe siècle, Μητρὸς μεγάλης [6]. Mais l'épigraphie rencontre habituellement le titre Μήτηρ θεῶν : Michel, 1623 (328/7 a. C.), 1624 (Ier siècle a. C.), 1625 (= *Syll*³., 1153, Ier siècle p. C.) ; Sokolowski, *L. S. A. M.*, 72, l. 8 et 38 (IIIe siècle a. C.). A Théra, au IVe siècle a. C., les offrandes s'adressent à la Mère des dieux, θεῶν Ματέρι [7] ; pourtant, à Cos, c'est à Rhéa que le calendrier liturgique de 300 environ a. C. réserve une brebis pleine [8]. A Athènes, en 100/99 a. C., les honneurs décernés aux éphèbes et à leur cosmète mentionnent τῇ Μητρὶ τῶν θεῶν [9] ; P. Foucart a réuni d'autres exemples [10]. Une base de marbre du Ier siècle p. C., trouvée à Pessinonte, loue un prêtre Μητρὸς θεῶν μεγάλης [10 bis].

1. H. Graillot, *Le Culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, Paris, 1912, p. 1 ; cf. E. Sittig, *De Graecorum nominibus theophoris*, Halle, 1911, p. 148 ; L. R. Farnell, *Cults*, III, 1907, p. 298-299.
2. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, p. 156.
3. Cf. « Déméter », p. 48 et n. 3.
4. E. R. Dodds, in *Euripides. Bacchae*², Oxford, 1960, p. 76.
5. *Syll*.³, 1138 = *I. G.*, XI, 1234 ; cf. P. Roussel, in *Mélanges Holleaux*, Paris, 1913, p. 273.
6. *Syll*.³, 1014, l. 83 = Michel, 839, l. 34 = *L. S. A. M.*, l. 96 ; cf. 26, l. 98 (Ire moitié du IIe siècle a. C.).
7. Michel, 715 = *Syll*.³, 1032, l. 2.
8. Michel, 717 = *Syll*.³, 1026, l. 3.
9. Michel, 610 = *Syll*.³, 717, l. 40.
10. Cf. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, p. 199-201 et 205 (Michel, 978, l. 32, début du IIIe siècle a. C. ; ajouter 1623, l. 1, début du IVe siècle a. C.).
10 *bis*. *O. G. I. S.*, 540, 5-6.

Épithètes. Outre le μεγάλη propre à la Grande Mère, l'ὀρεία (« montagnarde ») qui ouvre le stasimon de l'*Hélène* d'Euripide (v. 1301) est fréquent, avant ou après Μήτηρ ; il se retrouve au v. 144 d'*Hippolyte* et dans les textes littéraires ou épigraphiques dont P. Maas a dressé la liste [11]. Un autre titre présente un intérêt local, celui de Πλακιάνη : Μητρὸς (τῆς) Πλακιάνης, Μητρὸς τῆς ἐκ Πλακίας, c'est ainsi que Cybèle est désignée dans des décrets de Cyzique du Ier siècle a. C. en l'honneur de sa prêtresse [12] ; Plakia était situé à l'est de Cyzique, au pied de l'Olympe de Mysie.

Associations. Pindare et Euripide, comme le note Strabon, insistent « sur le lien étroit qui unit... les rites grecs du culte de Dionysos aux rites phrygiens du culte de la Mère des dieux » : Pindare au début du *IIe Dithyrambe*, Euripide dans la parodos des *Bacchantes* [12 bis]. C'est encore Pindare qui associe deux fois Pan à la Grande Mère (*Pyth.*, 3, 78 ; *Parth.*, 3 = fr. 95 S.). Sans parler de son cortège de Courètes ou de Corybantes, on trouve à côté d'elle les Dioscures, dans une inscription de Tomi (Roumanie actuelle), du Ier siècle a. C. [13]. Rhéa partageait avec Cronos un temple à Athènes, près de celui de Zeus Olympios et du sanctuaire de Gê [14].

La grande mère, Attis et Adonis. Le culte commun de la Grande Mère et d'Attis n'est pas antérieur à l'époque romaine et s'est célébré à Rome plus qu'à Athènes ; aux IVe-IIIe siècles avant notre ère, les mystères de la Grande Mère ignorent la castration [15]. Quant à Adonis, « il arrive trop tard en Grèce pour trouver place dans le culte officiel » [16].

CRONOS

Zeus, le fils de Cronos et de Rhéa, réussit à détrôner son père, vengeant ainsi Ouranos de la mutilation que Cronos lui avait infligée. Ni la littérature ni l'art ne s'occupent beaucoup de cet ancêtre ; si, à défaut de vestiges dans le culte ou les monuments, la « vie du temps de Cronos », ἐπὶ Κρόνου βίος, l'« âge de Cronos », assimilé à l'âge d'or, ont laissé de bons souvenirs à l'humanité [1], cet âge signifiait aussi radotage et vieilleries [2].

11. Cf. P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, Halle, 1933, p. 143.
12. Michel, 537-538.
12 *bis*. Strabon, X, 3, 13 (p. 469 Casaubon).
13. Michel, 334 = *Syll.*3, 731.
14. Pausanias, I, 18, 7.
15. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II2, p. 642-643.
16. Id., *ibid.*, I2, p. 728. Voir W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966.

1. Cf. Hésiode, *Travaux*, 109-111 ; Platon, *Politique*, 269 a 7, 276 a 6-7 ; *Critias*, 109 b-c ; *Lois*, IV, 713 b-e ; et voir A. Diès, *Introduction* aux *Lois*, Paris, 1951, p. XVIII.
2. Cf. Aristophane, *Nuées*, 398 et 929 ; Platon, *Euthydème*, 287 b 2-3, avec la note de L. Méridier.

Nom. Aucune étymologie ne s'impose [3]. L'explication « héraclitéenne » du *Cratyle* fait dériver Κρόνος de κρουνός « source » comme Ῥέα de ῥεῖν « couler » [4]. La confusion tardive de Janus avec Cronos et l'assimilation de Cronos et Chronos, générale dans l'orphisme [5], « présuppose la bévue courante Cronos = Chronos, qui, à partir du Ve siècle a. C., encombrait la théologie grecque » [6]. L'origine la moins invraisemblable serait la racine **ker*, « couper », d'où certains font venir καιρός, « instant » [7].

Épithètes. L'épithète homérique ἀγκυλομήτης pourrait signifier « à la faucille courbe », par allusion à celle dont Cronos se servit pour mutiler son père [8].

Culte et représentations figurées. Comme à Zeus, on consacrait à Cronos des lieux élevés, tel, au nord de l'Altis d'Olympie, le Cronion dont il est souvent question chez Pindare et Pausanias [9]. La plus ancienne représentation est une monnaie d'Himéra en Sicile, du Ve siècle [10].

Associations et triades. Nous avons vu que Cronos partageait avec Rhéa un temple athénien, voisin de celui de Zeus Olympios [11]. Il forme une triade avec Zeus et Héra à Lébadée en Béotie [12].

LES ÉPITHÈTES DES DIEUX

Sous ce titre, *Epitheta deorum*, C. F. A. Bruchmann a publié en 1893 un utile « Supplément » au *Lexikon* de W. H. Roscher ; la suite du titre marque les limites de l'enquête : « quae apud poetas graecos leguntur » ; on ne trouvera là, par conséquent, ni les épithètes, le plus souvent cultuelles, que fournissent les inscriptions ; ni celles, plus rares, qui viendraient des prosateurs. Pour chacun des dieux que nous avons passés en revue, les principales ont été indiquées ; ce sont d'ordinaire des épithètes réservées à un dieu déterminé, d'après son aspect, ses attributs, son origine, les lieux où ils se plaît. Ainsi Apollon est dit

3. « Le nom... n'a pas d'étymologie claire en grec » (P. Chantraine, in *L'Antiquité classique*, XXII, 1953, p. 66). Cf. M. Mayer, ap. W. H. Roscher, *Lexikon der Mythologie*, II, c. 1546-1548.

4. Platon, *Cratyle*, 402 b 2-3.

5. Cf. M. Mayer, *o. c.*, c. 1495-1498.

6. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 374 ; cf. L. R. Farnell, *Cults*, I, 1896, p. 24, qui souligne l'impossibilité du rapprochement.

7. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 681 ; sur καιρός, cf. « *Tempora vel momenta* (*Actes*, 1, 7) », in *Mélanges E. Tisserant*, I (« Studi e Testi », 231), Rome, 1964, p. 105-117 (ci-après, p. 344-354).

8. Id., *ibid.*, p. 549 et 845 ; E. Risch, ap. B. Snell-H. J. Mette, *Lexikon des frühgriechischen Epos*, 1re livr., Göttingen, [1955], c. 71 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 513-514.

9. Cf. Pindare, *Olymp.*, 1, 111 ; 5, 17 ; 6, 64 ; 8, 17 ; 9, 3 ; 10, 49-50 ; *Ném.*, 11, 25 ; Pausanias, V, 21, 2 ; VI, 19, 1 et 20, 1.

10. Cf. W. H. Roscher, *Lexikon...*, II, c. 1553, fig. 5.

11. Pausanias, I, 18, 7.

12. Id., IX, 39, 4.

akersékomès (ἀκερσεκόμης) ou *chrysokomas* (χρυσοκόμας) en raison de ses longs cheveux d'or, *argyrotoxos* (ἀργυρότοξος) de son arc d'argent, Délios du lieu de sa naissance ou Pythios de son temple principal à Pythô (Delphes). Sa sœur Artémis est appelée archère (*iokhéaira* ἰοχέαιρα), chasseresse (*agrotéra* ἀγροτέρα), « à la quenouille d'or » (*chrysèlakatos* χρυσηλάκατος). D'autres épithètes sont plutôt des noms secondaires qui s'emploient seuls : Loxias et Phoebos pour Apollon, Bromios et Iacchos pour Dionysos ; beaucoup sont inexpliquées : telles, pour Hermès, *Diaktoros* et *Eriounios*. Les dieux chtoniens ont en propre des appellations où s'exprime leur caractère « impitoyable » : Hadès est dit *ameiliktos* ἀμείλικτος, *atropos* ἄτροπος, *duspeithès* δυσπειθής, *nèléiès* νηλείης, et « inaccessible aux prières » (*allistos* ἄλλιστος).

D'autres épithètes, spécialisées encore, s'appliquent à plusieurs dieux ; rappelons les plus importantes.

Anax (ἄναξ), « seigneur », « mot d'origine étrangère... devenu un terme technique de la religion » [1], n'est employé fréquemment chez Homère que pour Apollon (17 fois), Poséidon (13 fois), Zeus (9 fois) ; dans la poésie classique posthomérique (y compris le théâtre), c'est encore Apollon qui domine de beaucoup, avec 77 cas [2].

Basileia (βασίλεια), « reine », s'applique à Héra (Kaibel, *Epigrammata*, 268, 3) et à Aphrodite (Empédocle, fr. 128 D.-K., 3) ; *basileus*, βασιλεύς, à Cronos, à Apollon, très souvent à Zeus ; mais ce n'est pas chez Homère une épithète divine [3].

Boulaios (βουλαῖος), « du conseil », est une épithète de Zeus et d'Athéna, mentionnés ensemble *I. G.*, II², 5054 ; *boulaia* aussi, Héra ou Hestia.

Despoina (δέσποινα), « maîtresse » (de la maison), — le mot vient de *δεσποτνια (Frisk, s. v.), — s'applique à Artémis (Sophocle, *Électre*, 626), à Aphrodite (Euripide, *Hippolyte*, 117), à Athéna (Aristophane, *Cavaliers*, 763), Hécate (Eschyle, fr. 388 N.²), Perséphone (Kaibel, 1026, 3 ; Platon, *Lois*, VII, 796 b 6).

Euergétès. Voir Sôtèr, fin.

Hippios (ἵππιος), « ami des chevaux », convient particulièrement à Poséidon, comme *hippia* à Athéna et parfois à Déméter ou à Héra.

Parthenos (παρθένος), « vierge », est l'épithète propre d'Athéna et d'Artémis.

Potnia (πότνια), « souveraine », est un « titre poétique d'honneur, employé principalement pour s'adresser à des déesses ou à des femmes » (Liddell-Scott-Jones) et dont *despoina* est l'équivalent. C'est l'épithète homérique d'Héra à côté de *boôpis* βοῶπις (*Iliade*, I, 551 al.) ; elle s'applique aussi à Déméter, Athéna, Artémis ; mais pour Artémis, c'est un titre plutôt qu'une épithète, car dans *potnia thèrôn* (πότνια θηρῶν), « souveraine des fauves », *potnia* est substantif.

Sôtèr (Σωτήρ), « sauveur », est une épithète de Zeus, comme *sôteira* en est une d'Athéna : les *Diisôtèria* se célèbrent en leur honneur à tous deux [4], et la troisième et dernière coupe des banquets s'offrait à Zeus *Sôtèr* [5]. *Sôtèr* encore,

1. A. Meillet, in *Mélanges G. Glotz*, Paris, 1932, II, p. 588-589 ; J. Puhvel (*K. Z.*, LXXIII, 1956, p. 204) « incline à voir dans *anax* une épithète archaïque originellement caractéristique des dieux ».

2. Cf. B. Hemberg, *Anax, anassa und anakés als Götternamen*, Upsal, 1955, p. 8-11.

3. J. Puhvel, *o. c.*, p. 204, n. 1.

4. *I. G.*, II², 689, l. 9-10 et 690, l. 4-5 (c. 261 a. C.) ; 1008 (a. 119/8), l. 21 : τοῖς Διισωτηρίοις.

5. Platon, *Lettre VII*, 334 d 8 ; cf. les autres textes cités par J. Souilhé dans la note *ad loc.* (in *Platon, Œuvres complètes*, XIII, 1, 1926, p. 41, n. 2).

Apollon ou Asclépios ; *sôteira*, Artémis [6]. Le suffixe de ce « nom d'agent » indique une mission ; il n'y avait pas place pour le « nom d'action » qu'eût été un **sôtôr* occasionnel, tandis que *sôtèr* « est un *prédicat de fonction divine*, et les dieux ainsi qualifiés sont invoqués pour le salut qu'on attend d'eux ; *sôtèr* σωτήρ devient ainsi un terme d'invocation qui se tourne en appellation permanente » [7]. Faut-il lui donner en certains cas une valeur « mystérique » ? On l'a fait, pour l'époque hellénistique, à propos de dieux de mystères comme Isis et Sérapis ; mais « rien n'indique qu'Isis et Sérapis aient été vénérés à titre de divinités des mystères quand on les invoquait comme *théoi sôtèrés*, θεοὶ σωτῆρες. Les inscriptions prouvent à l'évidence que l'on s'adressait à eux comme à d'autres *théoi sôtèrés*, θεοὶ σωτῆρες, pour obtenir soit une guérison, soit un heureux voyage ou pour leur offrir des hommages reconnaissants pour une faveur reçue » [8].

Alors que *sôtèr* s'est d'abord appliqué aux dieux [9], *euergétès* (εὐεργέτης), « bienfaiteur », qui lui est souvent associé pour qualifier un prince, « a ses racines dans le domaine humain » ; c'est dans les décrets honorifiques le terme habituel pour désigner un personnage à qui ses mérites civiques ont valu une inscription [10]. « Il arrive que certains dieux reçoivent l'épithète de *Euergétès* ; les exemples n'en sont pas nombreux » : Apollon (Pindare, *Pyth.* V, 44), Dionysos (Hésychius), Sérapis et Isis (*I. G.*, XIV, 5041) ; dans ce dernier exemple, « à Talmis en Nubie, un Égyptien, donnant des conseils de piété, invite à honorer Isis et Sérapis, qui sont notamment *sôtèras* ([σω]τῆρας), *euméneîs* ([εὐμ.ε]νεῖς, « bienveillants »), *euergétas* » (εὐεργέτας) » [11].

Restent les épithètes générales, qui conviennent à tous les dieux. Comme le dieu est principe de toutes choses, on l'appelle *arkhè* (ἀρχή) « principe », *prôtos* (πρῶτος) « premier » ; *patèr* (πατήρ) « père », lui-même précisé par *aphthitos* (ἄφθιτος) « impérissable », *pantélès* (παντελής) « parfait », *mégalônymos* (μεγαλώνυμος) « illustre » ; ou *mètèr* (μήτηρ) « mère » (surtout Gê et Déméter). On célèbre sa sainteté (*hagios* ἅγιος, tardif, remplace *hiéros* ἱερός ou *hagnos* ἁγνός), sa longévité et son immortalité (*presbys* πρέσβυς, *athanatos* ἀθάνατος), son bonheur (*makar* μάκαρ, *olbios* ὄλβιος), sa puissance (*téleios* τέλειος), sa bonté (*euménès* εὐμενής « bienveillant », *èpios* ἤπιος « bénin », *hiléôs* ἵλεως « propice », *philos* φίλος « ami »). Puissance et souveraineté s'expriment en des formules avec *aei* (ἀεί) « toujours », *monos* (μόνος) « seul », *pâs* (πᾶς) « tout » ou leurs composés ; *polytimètos* πολυτίμητος « très vénéré » est réservé à la divinité [12].

L'une ou l'autre de ces épithètes reviendra dans le « vocabulaire religieux »

6. *I. G.*, XII, 3, suppl., 1328. Nombreux textes ap. K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart, 1932, p. 105-106 ; et cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², 184-185 ; 390 et n. 4 (bibliographie).

7. É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, p. 51.

8. H. Haerens, in *Studia Hellenistica*, V, Louvain, 1948, p. 58, n. 4.

9. Cf. F. Dornseiff, s. v. *Sôtèr*, in *R.-E.*, III, A, 1929, c. 1211-1221.

10. A. D. Nock, « *Soter and Euergetes* » (in *The Joy of Study... F. C. Grant*, New York, 1951, p. 127-148), p. 135.

11. L. Robert, *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, I, Paris, 1945, p. 23 et n. 7 (cette note cite l'article « Evergetes, I » de la *R.-E.*) ; cf. ses *Notes d'épigraphie hellénistique*, in *B. C. H.*, L, 1926, p. 499.

12. Je résume ici la première section de K. Keyssner, *o. c.*, « Die Gottesvorstellung im griechischen Hymnus » (p. 9-135). Pour *polytimètos*, cf. ci-après, p. 231-232.

inventorié ci-après[12 bis] ; ainsi *athanatos* ἀθάνατος et *makar* μάκαρ, qui au pluriel désignent l'ensemble des dieux ; de même *ouranioi* οὐράνιοι (*ibid.*) signifie « les dieux du ciel », les Olympiens.

En général, les épithètes varient peu d'une région ou d'un sanctuaire à l'autre : à Cos, par exemple, les grands dieux portent leurs épithètes habituelles [13].

APPENDICE

Extraits d'Artémidore, « La Clé des songes »
(*Onirocriticon*), II, 37-39.
(Texte de R. A. Pack, Leipzig, Teubner, 1963).

37 (p. 167 P.). Les dieux (qui se rendent) sensibles signalent des peurs, des dangers, des événements ; et en effet, quand ils interviennent de jour, c'est ce qu'ils provoquent ; mais chacun, par ses apparitions, donne un signal particulier et n'annonce pas la même chose que les autres. Ainsi, la vue d'Hécate à trois visages, debout sur son socle, signale déplacements et voyages ; car on l'appelle la déesse « des carrefours » (*Énodia*). Mais de la voir avec un seul visage est fâcheux pour tout le monde et le plus souvent annonce les malheurs qui viendront d'un étranger ou d'une étrangère.

Pan est favorable aux bergers en raison de son caractère pastoral et aux chasseurs en raison de sa nature agreste. Aux autres il signale des désordres, des troubles, l'instabilité de ce dont on se fait gloire ; car ce dieu ne repose pas fermement sur ses pieds. Certains disent aussi qu'il est favorable aux artisans de Dionysos.

Éphialte passe pour identique à Pan, mais il signale des phénomènes différents...

(P. 168). Asclépios, si on le voit installé sur un navire et debout sur un socle, et qu'on l'adore, est favorable à tous ; en mouvement, s'avançant ou entrant dans une maison, il prédit maladie et peste ; car c'est alors surtout que les hommes ont besoin de ce dieu. A qui est déjà malade il présage la santé ; car ce dieu est appelé le Guérisseur (*Paiéôn*)...

(P. 169). La vue d'Héraclès ou de sa statue est un bien pour tous ceux qui vivent avec bonne conscience et selon la loi, surtout s'ils sont victimes d'injustices ; car toujours ce dieu, quand il était parmi les hommes, secourait et vengeait les opprimés. Mais à ceux qui transgressent la loi et agissent contre la justice il est fâcheux pour la même raison. Il favorise les lutteurs, les plaideurs, les combattants ; car on l'appelle le dieu « des victoires » (*Callinicos*). S'imaginer qu'on vit avec le dieu, qu'on collabore avec lui, que l'on partage sa table ou ses vêtements, que l'on reçoit de lui sa peau de lion, sa massue ou une de ses armes s'est avéré à tous étrange et fâcheux, et l'on passe alors par une longue épreuve. Normalement, de telles communications n'aboutissent à rien de bon ; car la vie que le dieu a connue, c'est celle dont il fait part à qui le voit ; or, laborieuse et pénible était la vie du dieu parmi les

12 *bis*. Cf. p. 363 sv.

13. R. Herzog, « Heilige Gesetze von Kos » (in *Abhandlungen... Berlin*, ph.-h. Kl., 1928, 6, p. 1-59), p. 47.

hommes, malgré son éclat et sa gloire. Souvent il signale qu'ils rencontreront les mêmes péripéties, ceux qu'il rencontre porteurs de ces armes.

Dionysos aide les laboureurs qui cultivent les arbres fruitiers, spécialement la vigne, ainsi que les détaillants et tous les artisans de Dionysos. Il est favorable aussi à qui se trouve en difficulté ; car son seul nom signifie cesse et délivrance des dangers : s'il est Dionysos, en effet, c'est parce qu'il dénoue toutes choses.

(P. 170). Hermès favorise ceux qui se vouent aux discours, les athlètes, les pédotribes, les commerçants, les peseurs publics, puisque toutes ces professions regardent le dieu comme leur soutien. De même ceux qui entreprennent un voyage ; car nous nous le représentons ailé. Aux autres il présage désordres et troubles. Quant aux malades, il les achève, puisqu'il passe

(P. 171) pour conducteur des âmes (« psychopompe »). Carré et la barbe en coin, il ne profite qu'aux lettrés ; carré et imberbe, non pas même à ceux-ci, car son visage rasé prédit pour qui le voit la ruine totale.

Némésis est toujours favorable à qui vit selon la loi, aux hommes rangés, aux philosophes ; mais à qui transgresse la loi, aux agresseurs, à ceux qui entreprennent de longues affaires elle fait obstacle et entrave leurs tentatives ; car nous appelons « voir de mauvais œil » le fait de mettre des entraves à ce qui s'exécute selon un dessein. Certains disent que cette déesse tourne le bien en pis, le mal en mieux.

... (Aphrodite).

(P. 172). Héphaistos signale d'ordinaire les mêmes phénomènes que le feu, sauf qu'il révèle les faits cachés, en particulier les adultères en raison de sa légende. Il est favorable à tous les artisans et à ceux qui veulent se marier et s'unir, en raison de la conspiration (*sympnoian* σύμπνοιαν) de ses soufflets et de ses fers à souder.

... (La Fortune, Peithô).

(P. 173). Hestia elle-même et ses statues signalent pour les hommes politiques le conseil et la rentrée des revenus, pour les particuliers la vie même, pour un chef ou un roi la force de l'autorité.

38. (Dieux marins et fluviaux.)

(P. 174) 39. Pluton et Perséphone sont favorables aux apeurés, car ils règnent sur ceux qui n'ont plus peur ; ils le sont aussi aux pauvres, car ils signalent richesse et acquisitions, du fait que leurs sujets n'ont pas de besoins ; ils le sont également à qui veut acheter de la terre ou s'adonne au commandement, car nombreux sont ceux à qui ces dieux commandent. Pour les usages mystiques et secrets aussi ils se sont avérés favorables. Mais s'ils font quelque chose de terrible ou menacent de le faire, ils signalent le contraire.

... (Déméter, Coré et le nommé Iacchos).

(P. 175) (Sérapis, Isis, Anubis, Harpocratès ; Hécate, les Érinyes, Arès).

(P. 176) (Océan et Téthys ; Cronos et les Titans ; le Destin) (40. Héros, démons) [1].

1. Une revue semblable des dieux, d'après leurs représentations, constitue le plus clair de ce qui nous reste du *Péri agalmatôn* de Porphyre, au l. III de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe (p. 6*-23* Bidez, in *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, appendice I).

DEUXIÈME SECTION

LES FÊTES DES DIEUX

ZEUS [1]

A l'origine, Zeus était surtout le dieu du ciel, et comme les prières pour obtenir la pluie ne reviennent pas à dates fixes, peu de ses fêtes gardent les traits d'un âge antique ; il en a partout, en revanche, comme roi des dieux : Basileus, Éleuthérios, Sôtèr. Pour l'honorer sous ce dernier titre, on célébrait à Athènes, en Skirophorion (juin-juillet), les Diisôtèria ; on attendrait « Disôtèria, » de l'ancienne forme Δι, mais nos témoignages ne remontent pas très haut. Plus importantes sont les Dipolies, les Bouphonies et les Diasies.

A Athènes les Dipolies se fêtent le 14 Skirophorion, deux jours après les Skira consacrées à Déméter, en l'honneur de Zeus Polieus et en souvenir d'un âge d'or végétarien ; Cos en célébrait de semblables, dont un calendrier liturgique du IIIe siècle a. C. décrit la procession, en l'honneur de Zeus Polieus et aussi d'Athéna Polias, laquelle reçoit une brebis pleine [2]. Magnésie du Méandre fête de même Zeus Sosipolis [3].

Aux Dipolies se rattachent les Bouphonies, qui n'en sont qu'un acte, l'immolation du bœuf. Celui-ci est amené devant l'autel du sacrifice, provoqué à goûter de l'orge ou du gâteau ; sur quoi on le tue, le « meurtrier » prend la fuite, et le couteau, finalement tenu pour responsable, est jeté à la mer. La légende, rapportée par Porphyre [4], fourmille de contradictions. Bouphonies et Dipolies avaient un relent d'archaïsme, comme tout ce qui touchait à l'« âge de Cronos » [5].

Les Diasies sont à Athènes « la plus grande fête de Zeus Meilichios » [6]. Elles

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 1-40 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 155-178.
2. *Fasti Sacri*, 5 = Michel, 716.
3. O. Kern, *Inschriften von Magnesia*, 98 = *Syll.*³, 589 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 32.
4. Porphyre, *De abstinentia*, II, 28 (158, 11-160, 22 Nauck²).
5. Aristophane, *Nuées*, 984-985.
6. Thucydide, I, 126, 6, contre qui semble polémiquer Apollonius d'Acharnes, cité par le scholiaste d'Aristophane, *Nuées*, 408 (p. 102 Dübner) : « Apollonius distingue les Diasies de la fête de Meilichios » ; cf. A. Tresp, *Fragmente*, nº 57, p. 100. A Téos, la fête s'appelle *Dia* ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 423, n. 2. Sur le lieu des cérémonies à Athènes, cf. Ch. Picard, « Sur les *Diasia* d'Athènes », in *C. R. A. I.*, 1943, p. 158-175.

se célèbrent le 23 Anthestèrion (début d'octobre), deux jours après la fin des Anthestéries, « hors la ville ; tout le monde participe aux sacrifices, beaucoup de gens avec, au lieu de victimes, des offrandes locales non sanglantes » [7]. Le Strepsiade d'Aristophane s'y brûle le visage en préparant le rôti familial [8] et y achète à son fils Phidippide un petit chariot [9] comme l'enfant aimait à en fabriquer [10]. La fête existe également à Thasos [11].

HÉRA [1]

Les fêtes d'Héra sont des hiérogamies. L'épithète Ἡραῖος appliquée à Zeus suppose un ἱερὸς γάμος [2]. Un des plus anciens monuments figurés, la métope de l'Héraion de Sélinonte, du début du v[e] siècle a. C., représente le dévoilement de la déesse en face de Zeus et pourrait illustrer la scène du Gargaros dans l'*Iliade* [3]. La tradition donnait Samos pour cadre à l'hiérogamie de Zeus et d'Héra ; cependant le rite principal des Héraia de Samos ne comportait pas la présence d'un époux ; après son bain, la statue de la déesse était bandée avec des rameaux d'agnus-castus (λύγος ou ἄγνος) ; cette plante passait anciennement pour activer la vie sexuelle ; plus tard, la similitude d'ἄγνος avec ἁγνός (« chaste ») fit croire qu'elle facilitait la continence. L'*aition*, rapporté par Ménodote de Samos [4], était la découverte sur le rivage d'une statue que tenaient droite des branches de cet arbuste ; de là le nom de *Tonaia* donné à la partie principale de la fête ; une fable du même genre expliquait l'épithète Lygodesma pour Artémis [4 bis]. Pas plus que dans les Tonaia de Samos il n'est question d'hiérogamie dans les *Daidala* de Platées. Plutarque décrit cette fête dans un fragment que nous a conservé Eusèbe [5] et où il pourrait se faire l'écho d'une opinion, sans la prendre à son compte [6]. D'après ce texte, ce seraient les relations de Zeus et d'Héra dans la région du Cithéron et de Platées, première

7. Thucydide, *ibid.* (trad. J. de Romilly). Sur la fête, cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1138-1142.
8. Aristophane, *Nuées*, 408-411.
9. *Ibid.*, 864.
10. *Ibid.*, 880.
11. Cf. F. Salviat, *B. C. H.*, LXXXII, 1958, p. 234-236 ; F. Sokolowski, *L. S. C. G.*, Paris, 1962, n° 69, l. 2.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 40-64.
2. *I. G.*, I², 840, l. 20 : Διὶ Ἡραίῳ χοῖρος (« un porc »), cité par L. Deubner, *A. F.*, p. 178 et n. 1 ; bien que le chapitre s'intitule « Cronos, Zeus , Héra » (p. 152-178), c'est la seule mention d'Héra dans *Attische Feste*.
3. *Il.*, 14, 292 sv. ; cf. la reproduction de la métope ap. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 1038, fig. 834 ; L. R. Farnell, *Cults*, I, pl. IX, a ; J. Hulot-G. Fougères, *Sélinonte*, Paris, 1910, p. 293-294.
4. Ap. Athénée, XV, 672 c sv. ; cf. A. Tresp, *Fragmente*, n° 110, p. 153-158.
4 *bis*. Voir ci-après, p. 101.
5. Eusèbe, *Prépar. évang.*, III, 1 = fr. 157 Sandbach (Teubner, 1967) ; cf. A. Tresp, *ibid.*, p. 119-120.
6. Cf. P. Decharme, in *Mélanges H. Weil*, Paris, 1898, p. 111-116.

révélation de leur union, qui auraient valu à la déesse les épithètes de Téleia et de Gamélios [7]. Le nom des Dédalies viendrait du chêne Daidalé, paré nuptialement pour exciter la jalousie d'Héra et la ramener à Zeus [8]. Dans le cortège, le Daidalon porté sur un char est le fiancé ; on le brûle au « feu de l'année », comme le « mai » en beaucoup de pays [9].

Une autre fête nous est connue par la « Grande Démarchie » d'Erchia [10]. Cette inscription, datée par G. Daux, son éditeur, du 2e quart du IVe siècle, place au 27 Gamélion (janvier-février) les *Théogamia* de Zeus Téleios et d'Héra (Téleia), auxquels elle associe Poséidon et la Courotrophos [11].

DIONYSOS [1]

Les fêtes de Dionysos ne sont pas des plus anciennes ; elles offrent des points de rencontre avec des rites antérieurs, ceux surtout du culte d'Artémis : les Nymphes suivent Dionysos comme Artémis. Il est le dieu du vin, de la fécondité, du phallus ; celui-ci l'a précédé en Grèce : il était la contribution obligée des colonies athéniennes, qui devaient chaque année en envoyer un à la métropole pour les Dionysies, et faisait partie de tous les cortèges du dieu ; souvent on le porte sur un char en forme de navire, auquel il sert de mât. Les chars fleuris donnaient leur nom aux Floralia de Marseille, si ce nom ne traduit pas seulement le grec *Anthestèria*. A Smyrne, le navire installé sur un char et piloté par le prêtre de Dionysos arrivait du port et faisait le tour de l'agora : c'était l'épiphanie du dieu. En Élide, les Thyies célébrées par un collège de seize prêtresses comportaient un appel archaïque à Dionysos « digne taureau » ; nous retrouverons cet hymne rudimentaire parmi les premiers témoins de la prière cultuelle [1 bis].

Les Anthestéries.

En tête des fêtes de Dionysos se placent les Anthestéries, communes, de même que les Thargélies, à tout le monde ionien (Thuc., II, 15, 4). Au moins comme fête des âmes, elles appartiennent au plus ancien état du cycle grec, bien avant le culte de Dionysos [2]. A Athènes, elles se célébraient en février-mars, du 11 au 13 Anthestèrion ; le premier jour s'appelait *Pithoïgia* (« ouverture des jarres ») ; le second, *Choés* (« conges ») ; le troisième, *Chytroï* (« marmites »). Les *Choés*

7. Plutarque ap. Eus., *P. E.*, III, 1, 3 fin (p. 107, 21-22 Mras).
8. Id., *ibid.*, III, 1, 6 (p. 109, 7-13 Mras) ; cf. Pausanias, IX, 3, 1-2.
9. Pausanias, IX, 3, 7-8 ; cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 54-55.
10. Cf. G. Daux, in *B. C. H.*, LXXXVII, 1963, p. 603 sv.
11. Cf. F. Salviat, *ibid.*, LXXXVIII, 1964, p. 649-651.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 258-311 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 93-151 ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951, *passim* : sur les Anthestéries, p. 48-56 et 486 ; J. Brunel, in *R. É. A.*, LXIX, 1967, p. 15-30 et in *Revue de Philologie*, 1967, p. 98-104.
1 *bis*. Cf. ci-après, p. 153-154.
2. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 267.

du 12 étaient l'essentiel, et Thucydide (*ibid.*) assigne à ce jour les vieilles Dionysies « des marais ».

Le 11, jour des *Pithoïgia*, une libation à la divinité précédait la dégustation du vin nouveau, « remède » et « poison », *pharmakon* φάρμακον [3]. Mais la bénédiction du vin par le dieu appartient aux *Choés* [4].

Le second jour est celui des « conges ». Cette sorte de vase, qui contenait trois litres environ, fut de plus en plus réservée à la fête. On n'y buvait pas directement, mais au moyen d'une coupe ; l'usage du conge individuel avait pour origine (*aition*) l'hospitalité offerte à Oreste par les Athéniens après la mort de sa mère : pour ne pas se contaminer, ils l'installèrent seul à une table, sans lui adresser la parole, et versèrent à chaque convive la même mesure de vin que dans son récipient personnel, ἐς ... ἄγγος ἴδιον [5]. Ces détails nous viennent de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide, et au rite ainsi fondé (τελετήν, *ibid.*, 959) nous devons les vases d'un conge (χοᾶρες ἄγγος, *ibid.*, 960) dont les fouilles ont mis au jour des centaines d'exemplaires [6]. Comme il n'y avait guère de fête sans concours, celui des *Choés* consistait à boire le plus vite possible, au son de la trompette, une quantité déterminée [6 bis].

La cérémonie principale de ce second jour était le « mariage sacré » (ἱερὸς γάμος) de Dionysos avec la femme de l'archonte-roi. Le cortège même du navire-char n'était pas sans rapports avec le *hiéros gamos*, vu le nombre des enfants qui y participaient. Un personnage en chair et en os pouvait représenter le dieu : le Basileus était tout désigné pour s'unir, dans ce rôle, à la Basilissa. Dionysos arrive par mer, parce que son culte est venu ainsi en Attique, peut-être dès la fin de l'époque mycénienne.

Les *Choés* avaient leur côté sévère : les morts remontaient ce jour-là sur la terre ; mais c'est le troisième jour (13 Anthestèrion) qui leur était exclusivement consacré, celui des *Chytroï*. Dans ces marmites, on offrait à Hermès chtonien une panspermie de toutes les graines comme il s'en offrait en tant d'occasions, et on priait pour les morts. Le soir, on congédiait les âmes : « A la porte, les Kères ; finies les Anthestéries » ; θύραζε, κῆρες· οὐκέτ' ἀνθεστήρια [7].

Après la fête des morts, après les éléments dionysiaque et chtonien, le rite de bénédiction ; on couronnait de fleurs les enfants de deux à trois ans (de là peut-être le nom de « floralies », Anthestèria) : c'était comme leur « confirmation », suivie, quelques jours plus tard, des Apaturies, dont le troisième jour, Couréotis, les voyait inscrire dans leur phratrie [8].

3. Plutarque, *Quaest. conv.*, III, 655 e, s'inspire peut-être, pour le double sens de φάρμακον, de la fin du l. II des *Lois* de Platon (647 e sv.) ; voir aussi ma note (*Platon, Œuvres complètes*, XI, 1, Paris, 1951, p. 36, n. 1).

4. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 587.

5. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 953.

6. Cf. le catalogue dressé par G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leyde, 1951, avec de nombreuses reproductions.

6 *bis*. Ou même le conge tout entier (Aristophane, *Acharniens*, 1000-1002).

7. Hésychius, Photius, Suidas s. v. Explication nouvelle de J. Brunel, in *Revue de Philologie*, 1967, p. 98-104.

8. Proclus, *In Tim.*, 21 b (I, 88, 18 Diehl) ; *Etym. magnum*, 533, 51 sv. ; cf. l'inscription de la phratrie des Démotionides (Michel, 961 = *L. G. S.*, 17 = *Syll.*³, 921 = *I. G.*, II², 1237). — Nous retrouverons les Anthestéries à propos d'Aristophane (ci-après, p. 231).

Les Lénéennes.

Fêtes panioniennes elles aussi, les Lénéennes tiennent leur nom de Dionysos Lénaios ou Léneus ; à Myconos, c'est à Léneus qu'on sacrifie, le 12 Lénéon [9] ; ce mois, qui correspond au Gamélion attique (janvier-février), précède immédiatement Anthestèrion. L'épithète du dieu, nous l'avons dit, ne vient pas de ληνός « pressoir » mais de λῆναι (« bacchantes ») ; celles-ci, dans la céramique, ne démentent pas leur parenté avec le thiase de Dionysos : « le dieu athénien des Lénéennes est le dieu de l'orgiasme, le Dionysos thrace, par opposition au dieu du printemps des Anthestéries, originaire d'Asie Mineure » [10].

Les Dionysies des champs.

Les Dionysies des champs se célébraient en Poséidéon (décembre-janvier). Les esclaves y étaient admis, comme d'ailleurs aux Anthestéries et aux Lénéennes : Dionysos est pour tous. Une phrase de Plutarque (*De cup. div.*, 527 d) se rapporte d'abord à la Béotie (il parle de «notre fête nationale», ἡ πάτριος ...ἑορτή), mais vaut sûrement aussi pour la fête attique : « le cortège se déroulait, populaire et joyeux : une amphore de vin, une branche de vigne, puis l'un tirait un bouc, un autre suivait avec une corbeille de figues ; pour fermer la marche, le phallus ». La parodie d'Aristophane (*Acharniens*, 247 sv.) décrit un cortège tout semblable : la canéphore, deux esclaves qui tiennent droit le phallus, Dicéopolis chantant le *phallikon*. A la procession s'ajoutaient des défilés burlesques, des *kômoi*, point de départ de la comédie prélittéraire ; des jeux comme l'*askoliasmos*, où l'on sautait sur des outres graissées que Virgile connaît encore : « ... inter pocula laeti Mollibus in pratis unctos saluere per utres » [11] ; mais l'outre remplie de vin était le prix des *Choés*.

Les Dionysies des villes.

Elles avaient lieu du 8 au 13 Élaphébolion (mars-avril), en l'honneur de Dionysos Éleuthéreus, dont le transfert à Athènes, — sous Pisistrate ? — leur avait donné naissance [12]. Auparavant, les Dionysies des champs s'appelaient simplement « Dionysies » ; c'est sur leur modèle que se constituèrent celles de la ville ou Grandes Dionysies. A l'époque hellénistique, on pouvait, semble-t-il, distinguer trois cortèges : a) *eisagôgè* εἰσαγωγή : les éphèbes conduisent la statue au théâtre ; b) procession proprement dite, *pompè* πομπή, avec le ou plutôt les phallus, car à celui d'Athènes s'adjoignent ceux que les colonies devaient envoyer ; c) défilé ou *kômos*, suivi des comédies (le 10) et des tragédies (les 11-13).

Les *Haloa*, fête de Déméter après les récoltes (à la fin de Poséidéon, décembre-janvier), associaient Dionysos à la déesse. Nous les retrouverons à propos de Déméter [12 *bis*].

9. Voir ci-dessus, p. 34, « Dionysos », inscriptions.
10. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 133.
11. Virgile, *Géorgiques*, 2, 383-384.
12. Voir ci-dessus, p. 35.
12 *bis*. P. 100. — Il faut ajouter les « mystères » dionysiaques antérieurs à l'époque hellénistique étudiés par P. Boyancé (*R. É. A.*, LXVIII, 1966, p. 55-56).

Au IIe siècle ap. J.-C., les fêtes de Dionysos se sont multipliées, comme en témoigne l'inscription des *Iobacchoi* d'Athènes (*L. G. S.*, 46 = *Syll.*³, 1109 = *I. G.*, II², 1368) ; cette association en célèbre un grand nombre, groupées sous le nom de Baccheia [13] ; les dignités y sont nombreuses aussi, moins pourtant que dans le thiase contemporain d'Agrippinilla, dont une base, trouvée à Torre Nova (au sud de Rome) et actuellement au Metropolitan Museum de New York, a révélé la complexité : ce marbre, écrit F. Cumont, « permet de se faire une idée précise de l'organisation sacrée d'un grand thiase dionysiaque avec toute la diversité de ses fonctions sacerdotales, et il nous montre comment cette organisation a été transplantée telle quelle de l'Orient hellénique dans la Rome des Césars, en gardant sa langue, sa hiérarchie et certainement aussi sa liturgie traditionnelle » [14].

Ces mystères dionysiaques, « purement grecs » selon M. P. Nilsson, sont en réalité des « pseudo-mystères » ; le caractère en explique à la fois la popularité et la moindre influence par rapport à d'autres plus sérieux et plus exigeants [15].

APOLLON

L. R. Farnell distingue trois fêtes principales d'Apollon : les Carnéennes, les Hyacinthies et les Thargélies [1]. Comme celles-ci l'emportent de beaucoup sur les autres, au moins à Athènes, nous commencerons par elles.

Les Thargélies [2].

Le 6 du mois Thargélion (avril-mai), avant la moisson [3], se déroulait à Athènes le rite préliminaire, négatif et apotropaïque, de l'expulsion du *pharmakos*. Le pharmakos φαρμακός, c'est le *pharmakon* φάρμακον (« remède ») person-

13. Cf. L. Ziehen, ap. I. de Prott-L. Ziehen, *Leges Graecorum sacrae*, II, 1, Leipzig, 1906, p. 137. Autres fêtes de Dionysos d'époque hellénistique et romaine ap. M. P. Nilsson, II², p. 71 et n. 2-3.

14. F. Cumont, in *Amer. Journal of Archaeology*, XXXVII, 1933, p. 236 (dans le commentaire, p. 232-263, de l'édition princeps de A. Vogliano, *ibid.*, p. 215-231) ; voir aussi M. P. Nilsson, « En marge de la grande inscription bacchique du Metropolitan Museum », in *Studi e materiali di st. d. relig.*, X, 1934, p. 1-18 (= *Opuscula selecta*, II, Lund, 1952, p. 524-541).

15. C'est la conclusion (p. 143-147) de la monographie de M. P. Nilsson : *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957 ; il applique ailleurs l'expression « pseudo-mystères » aux mystères du culte impérial en Asie Mineure : « ce n'étaient pas des mystères au sens, courant pour nous, de rites strictement secrets, accessibles aux seuls initiés ; on devait les célébrer publiquement, comme certains prétendus mystères dionysiaques » (« Kleinasiatische Pseudo-Mysterien », in *Ephem. inst. arch. Bulgar.*, XVI, 1950, p. 19-20).

1. *Cults*, IV, 1907, p. 259-263 (Carnéennes), 264-267 (Hyacinthies), 268-283 (Thargélies).

2. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 105-115 ; V. Gebhard, *Thargelia*, in *R.-E.*, V A, 1934, c. 1287-1304 (l'auteur ne connaît pas encore l'ouvrage de Deubner) ; L. Deubner, *A. F.*, p. 179-198 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 534.

3. « Vorerntefest » (L. Deubner, *A. F.*, p. 192).

nifié [4], qui purifie la cité en prenant sur lui toutes les pestes et malédictions. Il a pour prototype biblique le bouc émissaire du *Lévitique* (16, 22) ; la plupart du temps, c'est un pauvre diable : à Massalia (Marseille), on le nourrissait un an durant, aux frais de la cité, de mets recherchés (*purioribus cibis*), puis, somptueusement vêtu, on le promenait à travers la ville et on le jetait du haut d'un rocher dans la mer [5]. L'exécution primitive avait probablement disparu avant l'époque classique ; si certains veulent la maintenir au Ve siècle, c'est sur la foi de Jean Tzetzès, le grammairien byzantin à qui nous devons les plus longs fragments d'Hipponax ; comme Tzetzès ne trouvait chez Hipponax ni sacrifice ni mise à mort, il a transporté aux *pharmakoi* ioniens le bûcher des Locriennes décrit par Lycophron (1155 sv.). Pour les Thargélies attiques et ioniennes, aucune mort n'est prouvée ; la lustration paraît s'être bornée à l'expulsion du bouc émissaire [6]. Le caractère apotropaïque de ce premier jour était souligné par le collier de figues que portait le *pharmakos*, — de là son autre nom : *sybakchos* σύβαχος (= *συκόβαχος), « bacchant de la figue » [6 bis], — sans pour autant représenter un démon de la végétation.

Le côté positif de cette fête agraire, destinée comme tant d'autres à obtenir la triple fécondité des champs, des troupeaux, des familles [7], était réservé au second jour, avec la procession des prémices de la terre et de l'*eirésiônê*. C'était l'essentiel des Thargélies ; leur nom même venait du mot sans doute préhellénique θάργηλος, qui désignait à la fois la marmite contenant la panspermie (« mélange de toutes les graines » qu'énumère un texte assez abîmé de Porphyre : *De abstinentia*, II, 7 ; p. 137, 16 N.²) [8]. Quant à l'*eirésiônê*, deux scolies d'Aristophane l'attribuent aux Thargélies comme aux Pyanopsies [9]. Cette dernière fête ressemblait beaucoup aux Thargélies. On la célébrait à la fin d'octobre, le 7 Pyanopsion, en l'honneur d'Apollon Pythien et d'Artémis comme les Thargélies ; comme celles-ci encore, elle était un rite de bénédiction. Le nom venait de la purée de fèves préparée pour la circonstance et portée en procession avec l'eirésiônê, celle-ci aux mains d'un enfant de parents vivants, ἀμφιθαλής. Les rameaux de ce « mai » restaient toute l'année devant les maisons ; on les renouvelait aux Pyanopsies suivantes [10].

Les Thargélies n'étaient pas réservées à Athènes ; on les retrouve à Colophon ; à Paros, où Archiloque les mentionne [11] ; ailleurs encore.

4. L. Deubner, *ibid.* ; cf. V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, diss. Munich, 1926 ; O. Masson, *Les Fragments du poète Hipponax*, Paris, 1962, p. 113.

5. Pétrone ap. Servius, *In Aen.*, 3, 57 (*ibid.*, p. 186, n. 5).

6. *Ibid.*, p. 188 ; cf. L. R. Farnell, IV, p. 276-279.

6 *bis*. Mais la leçon σύβαχοι, celle du ms. M et de sa famille pour le texte de Photius (*Biblioth.*, éd. I. Bekker [1825], p. 534, c. 1, l. 3 sv.), n'a que la valeur contestable de M, et O. Masson accepterait la conjecture ancienne σύμβαχοι (in *Mélanges H. Grégoire*, II = *Annuaire... de Bruxelles*, X, 1950, p. 449-454).

7. Eschyle, *Suppliantes*, 688-692 ; *Euménides*, 907-909 ; et voir ci-après, p. 158 et n. 34.

8. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 189.

9. Scolies aux *Cavaliers*, v. 729, et au *Plutus*, v. 1054 ; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 125, contre L. Deubner, qui bannit l'*eirésiônê* des Thargélies (*A. F.*, p. 191, n. 1).

10. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 198-201.

11. Fr. 113 Bergk⁴ = 305 Bonnard-Lasserre. Sur les Thargélies de Colophon et d'autres cités, cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 107 sv. ; sur celles de Paros, *ibid.*, p. 110.

Carnéennes et Hyacinthies.

Sparte connaissait deux grandes fêtes d'Apollon : les Carnéennes et les Hyacinthies.

Les Carnéennes se célébraient au mois Carneion, qui correspondait à Métageitnion (août-septembre), et duraient neuf jours [12]. Elles tenaient leur origine d'un dieu prédorien Carnos ou Carneios, rattaché plus tard à Apollon : Apollon Carneios remonte peut-être au VI^e^ siècle [13]. La fête commençait par la staphylodromie : des garçons en poursuivent un autre qui court, des grappes de raisin dans les mains, en formulant des vœux pour la cité ; s'ils le rattrapent, c'est un heureux présage ; sinon, le contraire [14]. Deux inscriptions de Sparte nomment un σταφυλοδρόμας [15]. Le rite continue, — et c'en est la seconde partie, — en festins champêtres sous des cabanes de feuillages [15 *bis*]. Il existe à Théra et dans la colonie de Théra, Cyrène, où la *V^e^ Pythique* de Pindare fut chantée à cette occasion en présence du poète [16]. Les Gymnopédies, qui n'étaient pas une fête religieuse mais seulement agonistique, faisaient peut-être partie des Carnéennes [17].

Les Hyacinthies se fêtaient au mois spartiate d'Hécatombéon, qui correspondait au Thargélion attique (avril-mai) [18] ; il ne faut pourtant pas les confondre avec les Hécatombéennes [19]. Cette fête, plus ancienne que le culte d'Apollon, a été décrite par Athénée (IV, 139 d-140 a). Les Amycléens la célébraient à part, toutes affaires cessantes ; c'est à Amycles qu'avaient lieu les banquets, κοπίδες, dont Athénée parle un peu plus haut (138 e-f) et qui devaient faire partie des Hyacinthies [20]. On n'y mangeait que de la chèvre, du fromage frais, des figues sèches, des fèves ; pain et pâtisseries étaient exclus. Le premier jour, le deuil en l'honneur d'Hyakinthos, le héros aimé d'Apollon, interdisait le chant du péan ; mais celui-ci retentissait le second jour pour le dieu [21], à qui l'on portait en procession, de Sparte à Amycles, la tunique neuve tissée par les Lacédémoniennes, réplique dorienne du péplos des Panathénées.

Autres fêtes.

Bien d'autres cités ou régions du monde grec avaient leur fête d'Apollon. Sous le nom d'Apollonia, Délos célébrait au mois Hiéros (= Anthestèrion,

12. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 118-129 ; *Geschichte*, I², p. 531-533.
13. Cf. L. Malten, *Kyrene...*, Berlin, 1911, p. 60-61.
14. Bekker, *Anecdota graeca*, I, p. 305.
15. *I. G.*, V, 1, 650 et 651.
15 *bis*. Cf. J. M. Verpoorten, « La 'Stibas' ou l'image de la brousse » (*R. H. R.*, CLXII, 1962), p. 155 ; dans cet article, « jonchée » traduit bien *stibas*.
16. Cf. F. Chamoux, *Cyrène...*, Paris, 1953, p. 175 ; C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford, 1964, p. 138 et n. 1.
17. Bekker, *Anecdota*, I, p. 234.
18. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 129-140. Sur les Hyacinthies (et sur les Tithénidies d'Artémis), cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 521-522.
19. Cf. L. R. Farnell, *Cults*, IV, p. 266.
20. Id., *ibid.*
21. Xénophon, *Helléniques*, IV, 5, 11.

février-mars) celles qu'Athènes appelait Délia [22]. Delphes fêtait le Steptèrion [23] ; on y brûlait en sacrifice une hutte remplie d'offrandes, — dont peut-être une « poupée » comme aux Dédalies ?— et les incendiaires prenaient la fuite comme Apollon l'avait fait après avoir tué le dragon Python ; mais le mythe explique mal le rite : la fuite des incendiaires viendrait plutôt d'un sentiment de culpabilité, comme aux Bouphonies d'Athènes celle du tueur de bœuf. Delphes connaissait encore des Théoxénies, regardées ordinairement comme apolliniennes mais où Dionysos tenait une place importante : le péan delphique de Philodamos de Skarpheia associe les deux cultes [23 bis] ; néanmoins, le *VI*e *Péan* de Pindare (v. 60 sv.) semble bien établir que « les théoxénies delphiques étaient une fête où Apollon recevait les autres dieux » [24]. Thèbes avait ses Daphnéphories : au chant d'un *daphnéphorikon* comme le *II*e *Parthénée* de Pindare, un *amphithalès* (enfant dont les parents étaient tous deux en vie) défilait, suivi de son plus proche parent qui portait la *kôpô* κωπώ, une perche ornée comme l'*eirésiônê* ; venaient ensuite le « porte-laurier », *daphnéphoros*, qui touchait seulement le laurier du mai, et après lui un chœur de jeunes filles qui scandaient de leurs rameaux la supplication des hymnes. La procession se dirigeait ainsi vers le temple d'Apollon Isménios et Chalazios (« protecteur contre la grêle ») [25].

POSÉIDON [1]

La principale fête de Poséidon en dehors d'Athènes est celle des Panionia, que la confédération ionienne célébrait au mont Mycale, sur la côte de l'Asie Mineure qui regarde Samos ; un territoire était consacré à Poséidon Héliconios [2]. — Ce dernier titre, qui remonte à l'*Iliade* (20, 404), est à l'origine sans rapport avec la ville achaïenne d'Héliké. — On y sacrifiait un taureau. Il en était de même à Éphèse, où les fêtes en l'honneur du dieu s'appelaient Tauria ou Taurokathapsia, et les jeunes échansons, « taureaux » [3] ; et à Délos [4].

A Athènes, « le mois Poséidéon doit tenir son nom d'une fête de Poséidon » [5] ; Théophraste parle du « jour de Poséidon », où l'avare « oblige sa femme à prendre

22. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 144-149.

23. *Ibid.*, p. 150-157 (surtout d'après Plutarque, *Qu. gr.*, 293 c) ; cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 388-393.

23 *bis*. Cf. ci-dessus, « Dionysos », p. 33.

24. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 135, n. 2.

25. *Ibid.*, p. 531 ; cf. son « Symbolisme astronomique... », in *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont*, Bruxelles, 1949, p. 221 (= *Opuscula selecta*, III, Lund, 1960, p. 171), d'après Proclus ap. Photius, *Bibl.*, p. 321 b 30 sv. Bekker.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 64-84 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 214-215 ; L. R. Farnell, *Cults*, IV, 1907, p. 1-97.

2. Hérodote, I, 148. Sur le culte de Poséidon Héliconios, cf. F. Hiller von Gaertringen, *Inschr. v. Priene*, Berlin, 1906, nº 202 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 38, dont on lira le commentaire (p. 109). L'inscription est du IIe siècle a. C.

3. Athénée, X, 425 c.

4. Cf. *B. C. H.*, VI, 1882, p. 26, l. 219 ; XXVII, 1903, p. 66, l. 23 sv.

5. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 214.

un bain froid » [6] ; le trait ne porte que si la fête était en hiver. Effectivement, le mois attique correspond à décembre-janvier.

A la fin du même mois, les Haloa (fête des « plants de vigne »), célébrées en l'honneur de Déméter et de Dionysos « après les récoltes », comprenaient une procession de Poséidon [7].

ATHÉNA [1]

Parmi les fêtes d'Athéna Polias, il faut peut-être compter les Aléaia de Tégée. Le temple d'Aléa Athéna à Tégée, dont nous possédons un règlement de la première moitié du IVe siècle [2], était un des plus beaux du Péloponnèse après ceux d'Olympie. Le nom provient d'une fusion : la déesse locale Aléa, indépendante à l'origine, fut de bonne heure identifiée avec l'Athéna hellénique, venue probablement d'Argolide. Le titre officiel des inscriptions est Aléa Athéna [3]. Nous voudrions mieux connaître les fêtes, renommées (ou mal famées ?) pour leurs danses nocturnes [4].

A Pellène, au nord du Péloponnèse, la prêtresse jouait dans la procession le rôle de la déesse, depuis qu'une de ses devancières avait pris les armes pour mettre en fuite les Étoliens [5] ; ceux-ci avaient cru voir Athéna leur apparaître, en une « épiphanie » qui rappelle l'entrée de Pisistrate à Athènes, auprès de la belle Phyé costumée en déesse et armée comme Athéna [6].

A Athènes, les trois fêtes principales sont les Arrètophoria, les Chalkeia et les Panathénées.

Le nom des Arrètophoria (d'ἄρρητα + φέρειν, « porter des objets mystérieux ») s'est abrégé en Arréphoria ; mais la forme longue est attestée par le scoliaste de Lucien [7]. On choisissait pour le rite quatre petites arréphores de sept à onze ans : un peu plus âgées, par conséquent, que les « ourses » d'Artémis Brauronia ; deux d'entre elles portent les ἄρρητα, des symboles de fécondité voisins, sans doute, de ceux que contenait la ciste d'Éleusis ; les deux autres travaillent au péplos de la déesse [8]. Il ne faut pas confondre les arréphores d'Athéna avec les herséphores de Déméter et Coré ; mais les Arré(to)phoria avaient beaucoup de traits communs avec les Thesmophories des « deux déesses ».

6. *Caractères*, XXVIII, 4.

7. ἐν ᾗ καὶ Ποσειδῶνος πομπή (Bekker, *Anecd.*, I, 384, 31 ; *Etym. m.*, s. v. Ἁλῷα). Cf. le fr. 7 du Περὶ ἑορτῶν de Philochoros, ap. A. Tresp, *Fragmente*, nº 32, p. 76. Voir aussi aux fêtes de Déméter, p. 100 et n. 21-22.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 84-96 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 9-39.

2. Michel, 695 = *L. G. S.*, 62 = Solmsen⁴, 1.

3. Cf. *G. F.*, p. 88, n. 1 ; et surtout Ch. Dugas-J. Berchmans-M. Clemmensen, *Le Sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IVe siècle*, Paris, 1924, p. 1-2.

4. Cf. *G. F.*, p. 88, n. 3.

5. Polyen, *Stratagèmes*, 8, 59.

6. Hérodote, I, 60 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 14, 4.

7. P. 276, 13 Rabe.

8. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 165-181.

Les Chalkeia (χάλχεια ; χαλκεῖα d'après Hérodien) étaient célébrées par les artisans le dernier jour de Pyanopsion (donc à la mi-novembre), en l'honneur d'Athéna Ergané [9]. Héphaistos en avait sa part [10]. Ce jour-là, neuf mois avant les Panathénées, on commençait le péplos [11].

Les Panathénées, d'abord appelées Athénaia, tiennent leur nom du synœcisme de Thésée, qui réunit tous les dèmes en une seule cité [12]. Les Grandes Panathénées revenaient tous les quatre ans, à chaque « pentétéride » ; le jour principal tombait à la mi-août, le 28 Hécatombéon, anniversaire de la déesse. Elles commençaient dès le matin et donnaient lieu à des festins, — le Strepsiade des *Nuées* d'Aristophane s'y gorge de sauce [13], — à des danses en armes [14], à des courses aux flambeaux [15]. Une procession conduisait à l'Érechtheion, sur l'Acropole, le voile brodé de la déesse, le péplos neuf offert à la Poliade et porté sur un char en forme de navire, dont le mât et les vergues faisaient un T, et ce probablement dès le début, sur le modèle du char de Dionysos. Toute la cité défilait, jeunes et vieux, les éphèbes sur les fringants coursiers que Phidias a sculptés à la frise intérieure du Parthénon ; les vieillards arboraient des branches d'olivier, en qualité de thallophores [16] ; les vierges, placées au centre du cortège à titre de canéphores, portaient sur leur tête les corbeilles remplies des objets du sacrifice [17].

A côté de détails concrets et parfois réalistes sur ces fêtes, les *Nuées* livrent l'impression que laissaient aux participants « la très sainte procession des bienheureux et, avec de belles couronnes, des sacrifices en l'honneur des dieux et des festins en toutes saisons » [18].

DÉMÉTER [1]

Déméter, qui a supplanté Gê comme « Terre-Mère », a des fêtes nombreuses dans tous les pays grecs. A Myconos, vers 200 a. C., se célèbrent en son honneur deux sacrifices : l'un, le 10 Lénéon, à Déméter, Coré et Zeus Bouleus ; l'autre, le 12 Poséidéon, à Déméter Chloé, comme nous l'avons vu à propos de ce titre [2]. A Hermione en Argolide, lors des Chthonia (où Hadès est appelé Clyménos) [3],

9. Sophocle, fr. 760 Nauck² = 844 Pearson. Cf. M. P. Nilsson, *Religion populaire*, p. 151.
10. Jamais officiellement d'après L. Deubner, *A. F.*, p. 35 ; mais A. B. Cook (*Zeus*, III, p. 213) lui fait la place plus grande qu'à Athéna ; cf. A. Tresp, *Fragmente*, p. 99-100, nº 56 (Apollonius d'Acharnes, III).
11. *Etym. m.*, 805, 46-47.
12. Pausanias, VIII, 2, 1.
13. Aristophane, *Nuées*, 386.
14. Id., *ibid.*, 988.
15. Id., *Grenouilles*, 1090 sv.
16. Id., *Guêpes*, 544.
17. Id., *Acharniens*, 242 et 260.
18. Id., *Nuées*, 307-310. Cf. ci-après, p. 230-232.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 311-354 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 40-69.
2. *F. S.*, 4 = Michel, 714 = *Syll.*³, 1024, l. 12. Ci-dessus, p. 49 et n. 18.
3. Ci-dessus, p. 48-49.

on conduit quatre vaches en procession, puis on les pousse, l'une après l'autre, dans le temple où les attendent quatre femmes âgées, qui les abattent avec des faucilles [4] ; ce dernier trait dénote un rite agraire. Syracuse a les Thalysies, fête des « prémices » (θαλύσιον, θάργηλον ; nous avons vu les Thargélies apolliniennes) ; Homère faisait déjà allusion à des *thalysia* (*Il.*, 9, 534) et la description de Théocrite remplit la *VII*[e] *Idylle*, qui porte le nom de la fête ; celle-ci s'appelait aussi « fête des récoltes », *synkomistèria* συγκομιστήρια [5], et Hésychius la définit « sacrifice après la récolte des fruits de la terre » [6], ce qui comprend à la fois les moissons et les vendanges. Une longue inscription illustre les mystères d'Andania en Arcadie [7]. Après le rétablissement de la république messénienne (92 a. C.), Mnasistratos se dessaisit du sacerdoce, héréditaire dans sa famille, à condition qu'il garderait la première place, sa vie durant, dans la célébration des mystères. Dix *hiéroi* de plus de quarante ans faisaient fonction de rhabdophores et de mystagogues ; à côté d'eux, les *hiérai*, matrones ou vierges. On défile nu-pieds, avec des vêtements simples. Il y a des victimes pour les grandes déesses, ici appelées Déméter et Hagné, et pour les « Grands dieux » (Dioscures ou Cabires ?), pour Apollon Carnéen, pour Hermès. La saison (Métageitnion, août-septembre) confirme que ces mystères sont sortis d'une fête de moisson. L'Arcadie en connaît d'autres : à Mégalopolis, où les « Grandes déesses » protègent la « Grande cité » sous les noms de Déméter et de Sôteira [8] ; à Lycosoura, en l'honneur de Despoina, une Déméter à forme de cheval [9] ; nous en avons un règlement, du III[e] siècle a. C. [10].

Les « mystères » d'Andania apparaissent « bien plus comme une fête populaire à régler matériellement et policièrement que comme une solennité religieuse » ; depuis que l'inscription découverte en 1858 nous les a révélés, ils n'ont cessé de passer pour un exemple de « culte traité comme une affaire à l'époque hellénistique » [10 bis].

A Alexandrie, la fête de la « corbeille » (*kalathos*), décrite par Callimaque dans l'*Hymne à Déméter*, partage avec les Thesmophories l'exclusion des hommes, en quoi elle se sépare des mystères d'Éleusis, qui les admettaient ; l'influence d'Éleusis, pourtant, s'y reconnaît.

Les Thesmophories.

Nous venons de parler des Thesmophories. C'est « la plus répandue de toutes les fêtes grecques ; on les trouve presque partout » [11]. D'après Hérodote [12],

4. Pausanias, II, 35, 5-7.
5. Eustathe, *In Iliadem*, 9, 530 (p. 772, 24).
6. Hésychius, s. v. : θυσία ἐπὶ καρπῶν συγκομιδῇ ; cf. Aristote, *Éth. Nic.*, VIII, 11, 1160 a 25-27 et Eustathe, *ibid.*, l. 27.
7. Michel, 694 = *L. G. S.*, 58 = *Syll.*[3], 736 ; cf. Pausanias, IV, surtout 33, 4-6 ; et voir les bibliographies de M. P. Nilsson, *Geschichte*, I[2], p. 478, n. 5 ; II[2], p. 96, n. 8.
8. Pausanias, VIII, 31, 1.
9. Id., VIII, 37, 8 ; et voir « Poséidon », p. 43 et n. 9.
10. *L. G S.*, 63 = *Syll.*[3], 999. Pour la description du sanctuaire, cf. Pausanias, VIII, 37.
10 *bis*. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 97.
11. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 313 ; cf. *Geschichte*, I[2], p. 463.
12. Hérodote, II, 171.

l'invasion dorienne les aurait chassées du Péloponnèse, sauf de l'Arcadie défendue par son isolement ; mais leur existence en Sicile, à Rhodes, en Crète, à Cyrène s'accorde mal avec cette assertion ; il faut croire plutôt qu'une fête paysanne comme celle-là répugnait à une société aristocratique. Les Thesmophories durent trois jours à Abdère et à Sparte, dix à Syracuse [13]. A Délos, où les comptes les mentionnent plusieurs fois, elles ont lieu en Métageitnion (août-septembre) comme les mystères d'Andania ; de même, sans doute, à Thasos [13 bis].

A Athènes, avec les Skira, qui leur servent de lointain prélude, et les Haloa hivernales, elles sont la grande fête des Déesses.

Skirophories et Thesmophories attiques.

Il ne faut pas confondre entre elles, ni avec les Arré(to)phories d'Athéna, Skirophories et Thesmophories. Clément d'Alexandrie associe les trois fêtes au rapt de Perséphone ; il les distingue cependant ; ainsi faisait déjà le Smikrinès de Ménandre [14]. Outre la légende initiale, elles ont en commun le second élément de leur nom, qui vient du verbe *phérein*, « porter » ; comme l'écrit L. Gernet : « Dans les Thesmophories, qui sont l'apport des θεσμοί — presque toutes les fêtes sont l'*apport* de quelque chose — on entrevoit un rite de *distribution* des θεσμοί de l'année antérieure qui ont mécaniquement acquis des vertus fertilisantes » [15].

Les Skira, — c'est la forme ancienne du nom, celle d'Aristophane et d'une inscription du milieu du IVe siècle [16], — ont lieu fin juin, le 12 Skirophorion ; le jour essentiel des Thesmophories tombe également un 12, en Pyanopsion, le mois des semailles (octobre-novembre). Une scolie aux *Dialogues des courtisanes* de Lucien (2, 1 ; p. 275, 23-276, 28 Rabe), exhumée par E. Rohde d'un Palatinus du Vatican, permet d'expliquer l'écart de ces dates [17]. Jusqu'à 276, 3 Κόρης, la première partie s'occupe des Skira, qu'elle appelle, comme Clément d'Alexandrie, Skirophoria : « L'origine en est un récit fabuleux : lorsque Coré, qui cueillait des fleurs, fut enlevée par Pluton, il se trouve qu'à cet endroit-là un porcher nommé Eubouleus faisait paître ses porcs ; ils furent tous engloutis dans le même gouffre où avait disparu Coré ; par suite, en l'honneur d'Eubouleus, on jette les porcs dans les gouffres de Déméter et de Coré ». Ce dernier rite appartient donc aux Skira ; voici maintenant pour les Thesmophories : « Les restes décomposés des porcs ainsi jetés dans les cavités souterraines [18] sont relevés par des femmes appelées 'écopeuses' (*antlètriai* ἀντλήτριαι), qui, après trois jours de continence, descendent dans les lieux inaccessibles (*adyta*

13. Pour Syracuse, cf. Athénée, XIV, 647 a ; Diodore, V, 4-7 ; Platon, *Lettre VII*, 349 d 1-2.

13 *bis*. Pour Thasos, cf. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXII, 1958, p. 248-250.

14. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 17, 1 (p. 73 Mondésert-Plassart) ; Ménandre, *Arbitrage*, 522-523 Körte [3] (13-14 Jensen).

15. L. Gernet, in *R. É. G.*, XLI, 1928, p. 357 ; cf. Ch. Picard, in *R. H. R.*, C, 1929, p. 81 et n. 3 ; S. Eitrem, in *Symb. Osl.*, XXIII, 1944, p. 44.

16. *I. G.*, II², 1177, l. 10.

17. E. Rohde, in *Rh. M.*, XXV, 1870, p. 548-557. Le ms. est le Vaticanus Palatinus graecus 73, du XIIIe siècle.

18. *Mégara* μέγαρα ; cf. A.-J. Festugière, in *Revue Biblique*, XLIV, 1935, p. 386-389 ; id., in *Histoire générale des Religions*, II, *Grèce-Rome*, Paris, 1944, p. 51, et in *C. R. A. I.*, 1959, p. 316-319.

ἄδυτα) pour retirer ces débris et les placer sur les autels ; celui qui en prend et en mêle au grain de semence aura, croit-on, de belles récoltes ». La suite de la scolie parle des serpents qui occupaient les cavités et s'attaquaient naturellement aux pourceaux qu'on y jetait ; ils faisaient aussi honneur aux gâteaux en forme de serpent ou de phallus qu'on ajoutait aux pourceaux et qu'on leur substituait quand on en retirait les restes. Vient ensuite une digression sur les Arrètophoria.

Le premier élément d'Arrètophoria, *arrètos* ἄρρητος « ineffable », pourrait se retrouver dans le nom des *Skira* ; de même, les *thesmoi* des Thesmophories ne doivent pas être des lois ou des rites, comme le veut la fin de la scolie, mais « les objets déposés ». La principale difficulté demeure celle-ci : les Arré(to)phories sont, nous l'avons vu, une fête d'Athéna ; les Skira et les Thesmophories se célèbrent en l'honneur de Déméter, les premières fin juin, les autres fin octobre [19]. Aux Thesmophories attiques, les femmes de condition dansent et échangent des lazzis ; en étaient exclus les hommes, les jeunes filles, les courtisanes et les esclaves. Le premier jour (*anodos* ἄνοδος, « montée » au Thesmophorion) et le troisième (*kalligéneia* καλλιγένεια, « belles naissances ») sont marqués par des sacrifices ; entre les deux se placent le « jeûne (*nesteia* νηστεία) du milieu » (*mésè* μέση), qui convient d'autant mieux au rite funèbre de retirer les *thesmoi* qu'il tombe un 12 comme les Skira [19 bis].

Les Haloa.

Les Haloa sont une fête « des plants de vigne » (*aloè* ἀλωή) plutôt que des « aires » (*halôs* ἅλως) [20], car elles ont lieu bien après qu'on a fini de battre le blé, le 26 Poséidéon, donc à la mi-janvier [21]. Ici encore, le texte essentiel est une scolie des *Dialogues des courtisanes* éditée par E. Rohde à la suite de la précédente [22]. La licence y était grande ; les hétaïres s'y empressaient ; les mets s'entassaient, sauf ceux qu'excluaient des tabous assez semblables aux interdits pythagoriciens. C'était encore une fête de femmes. Nous allons la voir associée aux Chloia.

Les Chloia.

En l'honneur de Déméter « verdoyante » (*Chloé*) se célèbrent les Chloia. A Myconos, le 12 Poséidéon (fin décembre), on lui offre, en 200 a. C., deux belles truies [23]. En 165/4, un décret en l'honneur de Pamphilos, démarque d'Éleusis, mentionne les sacrifices offerts « à Déméter, à Coré et aux autres dieux traditionnels, lors des Haloa et des Chloia » [24]. Il s'agit toujours de fêtes agraires, autour des récoltes passées et futures [25].

19. Il n'y a pas de Skira d'automne ; cf. L. R. Farnell, *Cults*, IV, 1907, p. 41.
19 *bis*. Sur ce calendrier, précisions de M. P. Nilsson, ap. *Cults*, Lund, 1951, p. 41.
20. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 65.
21. Philochoros ap. Harpocration, s. v. Ἁλῷα ; Photius, id., p. 84, 20 Reitzenstein. Voir aussi aux fêtes de Poséidon, p. 96 et n. 7.
22. E. Rohde, in *Rh. M.*, XXV, 1870, p. 557-560. Cf. ci-dessus, p. 99, n. 17.
23. Ci-dessus, p. 97, n. 2.
24. Michel, 135 = *Syll.*³, 661 = *I. G.*, II², 949, l. 7 ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 178.
25. Cf. L. Gernet, « Frairies antiques », in *R. É. G.*, XLI, 1928, p. 313-359.

ARTÉMIS [1]

Le nom laconien de l'eirésiônê, κορυθάλη (ou — θαλία, — θαλίς) a valu à Artémis le titre de κορυθαλία [1 bis], équivalent de κουροτρόφος, « nourricière », sous lequel se célébrait en son honneur la fête spartiate des Tithénidies. Les nourrices (τιθῆναι) portaient au temple de la déesse les enfants mâles. La fête était l'occasion de danses licencieuses, ancien rite de fécondité [1 ter].

Mais Sparte honorait surtout Artémis Orthia ou Lygodesma. Artémis Orthia avait au bord de l'Eurotas le sanctuaire que l'École anglaise a découvert en 1906. Avant d'être absorbée par Artémis, l'antique déesse de la fécondité appelée Orthia avait dans les marais son temple (Λιμναῖον) près de celui de Dionysos [2] : nouveau lien entre deux divinités que rapprochait déjà un commun cortège de Nymphes. La flagellation des éphèbes qui constituait le sommet de la fête d'Orthia, — encore un rite de fécondité, mais devenu avec le temps une épreuve d'endurance comme l'ensemble des gymnopédies [3], — se faisait à l'époque homérique avec des simples bâtons ; il semble que primitivement on se soit servi de tiges d'agnus-castus. Cette plante, à laquelle des traditions diverses attribuaient une vertu à la fois de force génératrice et de chasteté [4], était l'*aition* de l'épithète Lygodesma, « liée par l'agnus castus » (λύγος) : une statue de la déesse avait été trouvée au milieu d'un buisson de ces arbustes, dont les rameaux l'enveloppaient et la tenaient droite [5]. On voit le rapport du titre avec ceux d'Orthia et de Corythalia. Les danses de toutes ces fêtes s'accompagnaient de chœurs, dont le *Parthénée* d'Alcman reste le chef-d'œuvre.

D'autres fêtes se célébraient en Grèce centrale : à Patras [6], comme à Hyampolis en Phocide [7], c'étaient les Laphria, qui correspondaient aux Élaphébolia attiques. L'Asie Mineure avait surtout les Éphésia, appelées à Éphèse même Artémisia, et dont Thucydide (III, 104) compare la pompe à celle des Délia d'Athènes ; Athénée les décrit d'après un historien du IVe siècle a. C., Hermeias de Méthymne [8].

A Scillonte, dans sa dévotion pour Artémis qu'il avait vénérée à Éphèse, Xénophon avait organisé des Éphésia [9]. En Asie Mineure, il se célébrait aussi

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 179-258 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 204-210.

1 *bis*. Le thème κορυθ-, qui paraît dans plusieurs termes religieux, semble préhellénique ; cf. P. Chantraine, in *Mélanges G. Glotz*, I, Paris, 1932, p. 166.

1 *ter*. Cf. les Hyacinthies (ci-dessus, p. 94).

2. Pausanias, III, 16, 7.

3. Platon, *Lois*, I, 633 c 4 ; cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 53.

4. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, p. 1027-1031 ; et voir ci-dessus, p. 88 (Tonaia). Sur le *lygos* dans la vallée du Méandre, cf. L. Robert, in *Journal des Savants*, 1961, p. 135-137.

5. Pausanias, III, 16, 11.

6. Id., VII, 18, 8 et 11-13.

7. Id., X, 35, 9.

8. Athénée, IV, 149 sv. ; cf. A. Tresp, *Fragmente*, p. 160-161. Autre description, avec Anthia costumée en Artémis chasseresse, ap. Xénophon d'Éphèse, *Éphésiaques* (IIe siècle a. C.), II, 2-7 (éd. G. Dalmeyda, Paris, 1926, p. 4-5).

9. *Anabase*, V, 3, 4-10.

des Tauropolia en l'honneur d'Artémis Tauropolos. Cette fête existait à Athènes, où nous l'a révélée l'*Arbitrage* de Ménandre : c'est au cours de l'orgie nocturne (*pannychis*) que Charisios, pris de vin, fit violence à celle qu'il devait ensuite épouser sans la reconnaître et qu'il faillit renvoyer pour une naissance dont il finit par se découvrir l'auteur. Des excès de ce genre rapprochent les Tauropolies de Halae et la fête, semblable mais distincte, des Brauronies [10]. A Brauron, en Attique, les « ourses » (ἄρκτοι), — des petites filles de cinq à dix ans, vêtues de tuniques safran, — sacrifiaient à la déesse ; les femmes du chœur de *Lysistrata* rappellent qu'elles ont dans leur enfance tenu ce rôle [11]. A la fin de l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide (v. 1452-1474), Iphigénie part pour Brauron, Oreste pour Halae, afin d'instituer les deux cultes.

A ces fêtes il faut peut-être ajouter celles de Cybébé à Castabala en Cilicie, avec la danse des prêtresses sur les charbons que décrivent Strabon [12] et Jamblique [13], si toutefois il faut identifier avec Artémis la déesse de Castabala [14] ; celles de Bendis ou Bendidies, avec la même réserve [14 bis] ; et certainement celles d'Artémis Leucophryène, que nous fait connaître une longue inscription de Magnésie du Méandre, de la Ire moitié du IIe siècle a. C. [15]. L'épithète suppose une déesse locale, la Terre-Mère vénérée à Leucophrys sous le nom de Leucophryène et identifiée par les Grecs avec leur Artémis [16]. Clément d'Alexandrie parle du « tombeau de Leucophryène qui... a reçu les honneurs funèbres dans le sanctuaire d'Artémis à Magnésie » [17].

APHRODITE [1]

« La parenté d'Aphrodite avec les déesses de la fécondité était évidente, et pourtant nous ne trouvons guère qu'à Amathus des rites qui lui soient propres... La place était déjà occupée par des dieux plus anciens, et... Aphrodite a dû se contenter en Grèce de fêtes rares et peu importantes » [2].

10. Strabon distingue bien les deux fêtes (IX, 1, 22 ; p. 399 C.).
11. Aristophane, *Lysistrata*, v. 645 : κ̓ἄτ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις,
12. Strabon, XII, 2, 7 (p. 537 C.).
13. Jamblique, *De mysteriis*, III, 4, fin.
14. Cf. L. Robert, ap. A. Dupont-Sommer et L. Robert, *La Déesse de Castabala (Cilicie)*, Paris, 1964, p. 50 et 55-64. Et voir ci-dessus, p. 55.
14 *bis*. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 219-220 ; M. P. Nilsson, *Cults*, Lund, 1951, p. 45-48 ; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962, nº 6 (règlement athénien de la fin du Ve siècle a. C.).
15. O. Kern, *Inschriften von Magnesia*, 100 = *Syll.*³, 695 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 33 (commentaire, p. 96-98) ; traduction et commentaire du nº 98 de Kern = *Syll.*³, 589 (fête du taureau en 196 a. C.) ap. R. K. Yerkes, *Le Sacrifice* (trad. H. E. Del Medico), Paris, 1955, p. 102 sv. Cf. *I. v. M.*, 58 et 73 a = *S. E. G.*, IV, 502 (fin du IIIe siècle a. C.) ; voir aussi le décret delphique de 207 a. C. (*S. E. G.*, XII, 217).
16. Cf. M. P. Nilsson, *A. F.*, p. 248.
17. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, III, 45, 3 (p. 104 Mondésert-Plassart).

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 362-387 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 215-216 et 220-222 ; L. R. Farnell, *Cults*, II, 1896, p. 618-761.
2. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 364.

Il en allait autrement à Chypre. Strabon décrit (XIV, p. 683 C.) la grande panégyrie de Paphos. Là le roi légendaire Cinyras avait fondé une dynastie sacerdotale et des mystères où les initiés recevaient un gâteau en forme de phallus et un grain de sel [3], et où les vierges sacrifiaient leur virginité [4] : manière de parer aux dangers démoniaques du premier contact ; l'échange des vêtements masculins et féminins tendait au même but, par une « vaccination réciproque » ; c'est de là qu'une imagination débridée a tiré le type de l'hermaphrodite [5].

Des Aphrodisies se célébraient à Corinthe [6], la cité des hétaïres, qui pour cette raison prenaient souvent le nom de Pannychis (« veillée nocturne ») ; nous pouvons nous en faire une idée par le tardif *Pervigilium Veneris*, qui se déroule à Hybla en Sicile (aujourd'hui Paternò ?) : les fêtes duraient trois nuits ; on construisait dans le bois de la déesse des huttes de myrte. Aphrodite est souvent honorée du titre « dans les jardins », et il y avait un temple d'Aphrodite ἐν κήποις sur la pente Nord de l'Acropole [7]. A Délos, en Hécatombéon (juillet-août), on dansait aux flambeaux le *géranos* (« danse de la grue ») ; Thésée avait enseigné cette danse aux quatorze jeunes Athéniens et Athéniennes sauvés du Minotaure ; et les figures compliquées rappelaient le Labyrinthe [8].

Comme un sanglier avait tué Adonis, l'amant de la déesse, on sacrifiait à celle-ci des porcs. Toute la fête des Adonies se célébrait vers la fin de l'été : à Syracuse, où l'*Idylle XV* de Théocrite décrit l'*ekphora* (ἐκφορά) du dieu, les lamentations, les « jardins d'Adonis » ; à Amathus, qui avait un temple d'Aphrodite et d'Adonis [9] ; au Pirée, dont une inscription de 302/1 a. C. mentionne « la procession des Adonies » [10] ; à Athènes, dès 411, date de la *Lysistrata* d'Aristophane, qui raille « cette fête d'Adonis célébrée sur les toits » (v. 389) ; à Lesbos, sans doute dès le VI^e^ siècle, puisque Sappho connaît déjà le rite funèbre d'Adonis [11].

Du culte d'Aphrodite à Rhodes [12] il nous reste au moins un règlement cultuel d'époque romaine trouvé à Tynnos (Périée de Rhodes ?) [13]. Sparte honorait Aphrodite Areia [14] et Thèbes célébrait des Aphrodisies [15]. Pour Athènes, nous avons signalé, à propos d'Aphrodite Pandémos, sa procession de la fin de juillet, en 287/6 [16].

3. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 13, 4 ; 14, 2 (p. 70-71 Mondésert-Plassart) ; cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, II, 3, 12.
4. Justin, XVIII, 5, 3.
5. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 372-374.
6. Alexis, fr. 253 Kock (ap. Ath., XIII, 574 b).
7. *I. G.*, I², 324 = *S. E. G.*, X, 227 (comptes athéniens de 426/422), l. 80 ; cf. R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus*, Paris, 1954, p. 21-23.
8. Plutarque, *Thésée*, 21 ; Callimaque, *Hymne à Délos*, 303-313 ; *Iliade*, 18, 590 sv.
9. Pausanias, IX, 41, 2.
10. Michel, 975 = *I. G.*, II², 1261 = *Syll.*³, 1098, l. 9.
11. Fr. 62 Bergk⁴ = 140 Lobel-Page ; cf. Pausanias, IX, 29, 8. Sur toutes ces questions, cf. W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris, 1966.
12. Cf. D. Morelli, « I culti in Rodi » (*Studi classici e orientali*, VIII, 1959), p. 117-118.
13. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Suppl.*, Paris, 1962, n° 110.
14. Pausanias, III, 17, 5.
15. Xénophon, *Hellén.*, V, 4, 4. Cf. R. Schilling, *La Rel. rom. de Vénus*, p. 207.
16. Ci-dessus, p. 58 et n. 19.

ARÈS [1]

Le dieu de la guerre n'a jamais été populaire. C'est Thèbes qui l'honore le plus, et les *Sept* d'Eschyle, dont les jeunes Thébaines forment le chœur, sont « un drame plein d'Arès » [2]. A Tégée, les femmes seules sacrifient à Arès, appelé Γυναικοθοίνας (« amphitryon de femmes ») parce qu'il n'admet qu'elles à partager son festin [3]. Au contraire, à Geronthrai en Laconie, l'accès du bois sacré leur est interdit [4] : on craint qu'elles ne diminuent la combativité des guerriers.

A Salamine, le culte d'Ényalios date de la conquête de l'île par les Athéniens ; Solon, vainqueur des Mégariens, y construisit un temple du dieu [5].

Biannos, en Crète, célébrait en l'honneur d'Arès des Hécatomphonia [6].

HÉPHAISTOS [1]

A Lemnos, Héphaistos est honoré sans Aphrodite ; à Athènes, il l'est avec Athéna [2] ; nous l'avons vu partager les Chalkeia de la déesse [3]. Autre lien entre leurs fêtes : comme les Panathénées, les Héphaistia ont emprunté aux Prométhia la course aux flambeaux, souvent appelée simplement *lampas* [4]. Un règlement de 421/0 précise l'organisation des Héphaistia [5] ; mais la fête existait avant cette date, puisque Hérodote, mort vers 425, la mentionne déjà [6]. Peut-être un règlement cultuel du dème de Paiania, « du Ve siècle a. C. » d'après F. Sokolowski, est-il également antérieur ; or il prescrit pour les Héphaistia l'offrande de viandes rôties [7]. En vertu du décret de 421, chacun des bœufs du sacrifice avance au signal de la trompette [8], comme aujourd'hui le taureau des corridas espagnoles.

1. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 402-408 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 218-219 (Ényalios) ; L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 396-414.
2. Aristophane, *Grenouilles*, 1021.
3. Pausanias, VIII, 48, 4.
4. Id., III, 22, 6-7.
5. Plutarque, *Solon*, 9, 7.
6. Étienne de Byzance, s. v. Βίεννος ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 623, n. 6.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 428-429 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 212-213 ; L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 374-395.
2. Cf. L. R. Farnell, II, 1896, p. 621-622.
3. Ci-dessus, p. 97 et n. 9-10.
4. Harpocration, *s. v.* λαμπάς.
5. *L. G. S.*, 12 = *I. G.*, I², 84, surtout l. 32 sv.
6. Hérodote, VIII, 98, 2.
7. Sokolowski, *L. S. C. G.*, 18 B, 6.
8. *I. G.*, I², 84, l. 30, selon la lecture et l'interprétation que L. Ziehen en propose (*Rh. M.*, LXVI, 1931, p. 231-232).

HERMÈS [1]

Le culte d'Hermès, assez limité, a commencé par celui des tas de pierre (ἕρμα), devenus plus tard les « hermès ». Comme dieu chtonien, Hermès a sa place aux Anthestéries, avec un sacrifice aux Chytroï [2] ou peut-être aux Choés, si c'est ce jour-là qu'on lui offre une panspermie en souvenir des rescapés du déluge [2bis] ; de même aux Thesmophories [3] : dans la pièce d'Aristophane, le chœur l'invoque deux fois [4], d'abord à côté des déesses « thesmophores », Déméter et Coré, puis en tête des divinités agrestes. Mais c'est dans les palestres et les gymnases que se célèbrent les Hermaia : le *Lysis* de Platon représente l'enfant et ses camarades, couronnés et en habits de fête, qui jouent aux osselets après le sacrifice [5].

HESTIA [1]

Hestia n'a pas de fêtes propres ; son nom ne figure même pas dans les *Attische Feste* de L. Deubner ; mais elle a la première place dans toutes celles qui honorent les Douze dieux [2]. Nous avons vu un sacrifice de Cos, au IIIe siècle a. C., associer Hestia Tamia à Zeus Polieus [3]. Rhodes a une guilde d'Hestiastai (Ἑστιασταί) [4].

HÉCATE [1]

Il en est d'Hécate un peu comme d'Hestia ; elle « participe à tous les sacrifices et cérémonies célébrés en l'honneur d'autres divinités » [2], et son culte

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 388-394 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 217 ; L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 1-84.
2. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 392.
2 *bis*. Théopompe, fr. 342 Müller (I, p. 332) = 347 Jacoby (II A, p. 608). F. Jacoby réunit la scolie du v. 1076 des *Acharniens* d'Aristophane et celle du v. 218 des *Grenouilles*, qui l'une et l'autre citent Philochore, Περὶ ἑορτῶν, fr. 8 Tresp (p. 76, nº 33).
3. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 55.
4. Aristophane, *Thesmophor.*, 295 et 977.
5. Platon, *Lysis*, 206 d-e.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 429 ; L. R. Farnell, *Cults*, V, 1909, p. 345-373.
2. Voir ci-dessus, « Hestia », p. 66.
3. *Ibid.*, p. 68, n. 19.
4. *I. G.*, XII, 1, 162, l. 8.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 394-401 ; (rien dans L. Deubner, *A. F.*) ; L. R. Farnell, II, 1896, p. 501-519, 549-557, 596-602 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 722-725.
2. F. Sokolowski, *L. S. C. G.*, p. 48 ; il cite Hésiode, *Théogonie*, 416-418 et 422.

« est plus ancien et plus répandu en Grèce qu'il n'apparaît par les témoignages positifs que nous possédons » [3]. On le trouve à Égine dès une époque ancienne : le *xoanon* du temple était attribué à Myron et la *télétè* annuelle remontait, disait-on, à Orphée [4]. A Cos, l'offrande « à l'Hécate de la ville » suppose l'épithète *propylaia* ou *prothyraia* [5]. A Cyrène, deux dédicaces sont au moins du IIIe siècle a. C. ; l'une porte : « Consacré à Hécate. On n'offre pas d'encens » [6] ; l'autre, le seul génitif Ἑκάτας à côté d'Hygie, de Panakeia et d'Héraclès [7]. En Attique, au Ve siècle a. C., un règlement cultuel du dème de Paiania mentionne sa prêtresse [8]. Mais, quoi qu'il en soit de l'origine asianique de la déesse, c'est en Carie et en Phrygie que son culte est le mieux attesté [9]. A Milet, la loi des « molpes » le mentionne trois fois : « on offre deux dés de pierre ; l'un est mis à côté de l'Hécate de devant les portes, couronné et arrosé de vin pur ; l'autre, à Didymes près des portes » [10]. A Mylasa on lui offre un porc [11]. A Lagina, le trentième jour du mois, des repas s'offrent en son honneur [12] ; et comme ici Hécate n'est ni une magicienne, ni une déesse infernale, mais surtout une Gardienne des portes [13], on fait la « procession de la clé », κλειδὸς πομπή, où « les enfants chantent l'hymne à la déesse » [14].

Un autre caractère d'Hécate pouvait contribuer à sa popularité : à côté de formes spectrales assez grotesques comme Empousa, Lamia et même Énodia, qui satisfaisaient l'instinct superstitieux, elle mettait dans le monde des revenants un élément sérieux [15].

HADÈS [1]

Pour l'Attique, Deubner cite seulement le « lectisternium » offert au dieu Pluton à Éleusis [2]. Les îles connaissent surtout Zeus Eubouleus, à qui ce titre « infernal », qui l'identifie avec Hadès, vient du porcher englouti avec son trou-

3. F. Vian, in *R. É. A.*, LXII, 1960, p. 505.
4. Pausanias, II, 30, 2 ; sur les mystères d'Égine, cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg, 1829, I, p. 242.
5. *F. S.*, 10, l. 5 : Ἑκ]άται ἐμ πόλει ; cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 400 et n.2.
6. Sokolowski, *L. S. C. G.*, *suppl.*, 133 : Ἱαρὸν Ἑκάτ[ας]. Οὐ ποτιφέ[ρεται] λιβανω[τός].
7. *S. E. G.*, IX, 146 (= S. Ferri, *Contributi di Cirene alla storia della religione greca*, Rome, 1923, p. 10, nº 8 h) : [Ἑ]κάτας, Ὑγιεί[ας], Πανακείας, Ἡρακλ[εῦς].
8. Sokolowski, *L. S. C. G.*, nº 18 A, 33.
9. Th. Kraus (*Hekate*, Heidelberg, 1960, app. 1) rassemble les témoignages du culte d'Hécate en Carie et en Phrygie.
10. *Syll.*³, 57 = Sokolowski, *L. S. A. M.*, 50 (a. 449), l. 25 ; cf. l. 28 et 36.
11. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 64, l. 8, en lisant χοῖ[ρον] (χυν[Sokolowski).
12. Cf. J. Hatzfeld, in *B. C. H.*, XLIV, 1920, p. 85-87. Sur le nom *Hekatesia*, cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 400, n. 3.
13. Cf. F. Vian, in *R. É. A.*, LXII, 1960, p. 504.
14. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 69, l. 16. Sur la procession, cf. Th. Kraus, *Hekate*, p. 48-50. Elle s'appelle κλειδὸς ἀγωγή à Panamara en 305 p. C. (*Syll.*³, 900, l. 13-14).
15. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 725.

1. Nilsson (*G. F.*) n'offre ici que des indications éparses ; rien dans Farnell.
2. *A. F.*, p. 219, n. 2.

peau en même temps que Coré. A Délos, des comptes de 250 a. C. mentionnent un sacrifice à la triade éleusinienne : Déméter, Coré, Zeus Eubouleus [3] ; ainsi fait, à Myconos, le calendrier, plusieurs fois rencontré, du Ier siècle a. C., sauf que Zeus y est appelé Bouleus [4] ; à Paros, une dédicace du Ier siècle p. C. nomme Zeus Eubouleus à côté de Déméter et de Coré [5]. Vers la même époque, à Smyrne, un Apollonios, père du prêtre d'Apollon Hélios Cisauloddenos, fait une fondation en l'honneur de ce dieu, avec des statues de Pluton Hélios et de Coré-Sélènè ; Pluton-Hélios ne dissimulerait-il pas le soleil nocturne qui, chez les Égyptiens, éclaire le royaume des morts [6] ?

HÉRACLÈS [1]

M. P. Nilsson a noté que pour Héraclès l'héortologie donne peu [2]. Il y a cependant, un peu partout, des Héracleia. Démosthène mentionne la fête du Cynosarges, en Métageitnion (août-septembre), que la crainte de Philippe avait substituée à celle de Marathon, célébrée au début d'Hécatombéon, donc à la mi-juillet [3]. A Thèbes, les Héracleia s'appelaient aussi Ioleia [4] ; c'était un agôn, auquel s'ajoutait, le soir, un sacrifice funèbre en l'honneur de Mégara et de ses enfants, tués par Héraclès dans l'accès de folie que décrit Euripide. A Thasos, elles sont une fête militaire [4 bis]. A Sicyone, elles ont un rituel à la fois héroïque et divin [5] ; il en est de même à Milet, d'après un règlement de 500 environ a. C. qui prescrit la couleur noire pour la victime [6], et peut-être à Thasos, d'après un autre règlement de la 2de moitié du IVe siècle a. C. [7]. A Cos, le calendrier liturgique du Ier siècle a. C. prescrit, en l'honneur d'Héraclès, deux sacrifices le même jour, c'est-à-dire d'un soir à l'autre : le soir, pour le héros ; le jour, pour le dieu [8]. A Lindos (Rhodes), un rite curieux en l'honneur d'Héra-

3. *Inscr. de Délos*, nº 290, l. 88 et 91 (où sont seuls nommés Déméter et Zeus Eubouleus). La date de 250 est un *terminus a quo* ; bien des éléments de l'inscription peuvent être postérieurs.
4. *F. S.*, 4 = Michel, 714 = *Syll.*³, 1024, l. 17 ; cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 287 et 320-322.
5. *I. G.*, XII, 5, 227.
6. *Syll.*³, 996. Rien dans B. Laum, *Stiftungen in der gr. u. röm. Antike*, Leipzig et Berlin, 1914 ; mais cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 428.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 445-453 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 226-227.
2. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 446 ; cf. « Héraclès », p. 72.
3. Démosthène, XIX (*Ambassade*), 125 ; Harpocration, s. v. Ἡράκλεια, mentionne les deux fêtes.
4. Cf. la scolie de Pindare à *Olymp.*, 7, 153 b.
4 *bis*. Cf. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, Paris, 1954, p. 369 et 378.
5. Pausanias, II, 10, 1 (commenté par G. Roux, *Pausanias en Corinthie*, Paris, 1958, p. 153) ; cf. Hérodote, II, 44, fin.
6. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 42 ; cf. p. 115.
7. Id., *L. S. C. G.*, 63 ; cf. p. 120. Sur le culte d'Héraclès à Thasos, cf. M. Launey, *Le Sanctuaire et le culte d'Héraclès à Thasos*, Paris, 1944, p. 125-135 ; sur ces « deux cultes contraires » en particulier, p. 131-132.
8. *F. S.*, 7 (cf. p. 28) = Michel, 718 = *Syll.*³, 1027.

clès « qui se repaît de bœuf », βουθοίνας, lui fait offrir un simulacre, où de petits morceaux de bois représentent les cornes et les pattes de la victime ; on charge aussi le dieu de malédictions ; certains traits rappellent les Bouphonies [9].

ASCLÉPIOS [1]

« Comme la large diffusion de son culte, les fêtes d'Asclépios sont récentes et n'apprennent rien sur le contenu du culte » [2]. Celui-ci est attesté au Ve siècle : à Épidaure, à Cos [3], à Athènes, à Thasos et à Paros sa métropole.

Épidaure célébrait un agôn pentétérique appelé Asclépieia. Pour le sacrifice annuel, voici des prescriptions de la fin du Ve siècle [4] : on sacrifie à Asclépios un bœuf, aux « homonaoi » un bœuf aussi, aux « homonaai » une vache ; on immole sur l'autel d'Asclépios ces victimes et un coq. A la fin du IVe siècle, le poète Isyllos décrit en hexamètres [5] la procession qu'il a fait décréter par le peuple : l'élite des citoyens défile en vêtements blancs et cheveux longs, avec des rameaux de laurier pour Apollon, d'olivier pour Asclépios, et chante des prières pour obtenir santé, vertu, paix, concorde et richesse.

Cos, le second grand sanctuaire d'Asclépios, célèbre aussi de brillantes Asclépieia avec procession des éphèbes au bois de cyprès, Κυπάρισσον, et prise de possession annuelle de la verge, insigne du sacerdoce, ῥάβδου ἀνάληψις [6]. Cos associe Asclépios et Hygie [7] ; ainsi fait Paros, au IIe siècle p. C. [8] ; mais là aussi le culte doit remonter à la Ire moitié du IVe siècle [9], et c'est vers la même époque, ou peu après, qu'il prend son essor à Thasos. « Le plus ancien document semble être la dédicace *I. G.* XII, 8, 364, que les critères paléographiques permettent de dater vers 320 ; l'apparition du prêtre d'Asclépios dans le règlement *I. G.* XII, 8, 265, n'est pas antérieure à 290 av. J.-C. » [10]. La nouvelle loi thasienne éditée par F. Salviat engage à placer en août-septembre les « Grandes Asclépieia », « panégyrie, peut-être non annuelle, où pouvaient se rassembler les pèlerins désireux d'offrir des sacrifices pour obtenir du dieu la guérison » [11].

9. Lactance, *Div. inst.*, I, 21, 31 ; M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 450 et n. 3. Nilsson rattache cependant (p. 279) les Boukopia Théodaisia au culte de Dionysos plutôt qu'à celui d'Héraclès ; mais Ch. Blinkenberg (*Lindos*, II, Berlin et Copenhague, 1941, c. 162, commentaire à 2 B 23) rappelle qu'« Héraclès (Bouthoinas) avait un culte à Thermydron tout près de Lindos ».

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 408-413 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 226-227.
2. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 408.
3. Sur l'ancienneté du culte à Cos, cf. F. Robert, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions...*, 1939, p. 91-99.
4. *L. G. S.*, 54 = *I. G.*, IV², 1, 41 = *Syll.*³, 998 = Solmsen⁴, 31.
5. *I. G.*, IV², 1, 128, 19 sv.
6. *F. S.*, 13 = *Syll.*³, 1028, l. 10.
7. *F. S.*, 10, l. 3 et 7.
8. *I. G.*, XII, 5, 173, II-V (= Michel, 1170) ; cf. Nilsson, *G. F.*, p. 410, n. 3.
9. Sur le culte de Paros, cf. L. Robert, in *Revue de Philologie*, 3e série, X, 1936, p. 156-158.
10. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXII, 1958, p. 251 (le nº 265 = Michel, 1361.)
11. Id., *ibid.*

A Lampsaque, au IIe siècle a. C., un règlement des Asclépieia « donne congé » en cet honneur aux écoliers et aux esclaves [12].

Pour Athènes, nous avons déjà vu à propos du dieu un certain nombre de documents, comme le décret sur le sacrifice semestriel des médecins publics à Asclépios et à Hygie [13], au début du IIe siècle ; un autre date du début du IVe [14] ; un autre encore, au commencement de l'ère chrétienne, concerne le temple des deux divinités [15]. A celles-ci plusieurs fêtes qui ne leur sont pas consacrées font pourtant une place. Au cours des grands mystères, le 18 Boédromion, le Roi dirige une procession en l'honneur d'Asclépios pendant laquelle les mystes gardent la maison ; ce sont les Épidauria [16] ; il s'y ajoute le sacrifice d'un bœuf à l'Asclépieion, une veillée (*pannychis*), un *lectisternium* [17]. Le 8 Élaphébolion, le *proagôn* des Dionysies urbaines, — présentation des poètes et des acteurs, — s'accompagne d'un sacrifice à Asclépios ; ce sont les Asclépieia [18]. Au début du IIIe siècle a. C., les Diisôtèria du Pirée comportent un sacrifice à Zeus Sôtèr, à Athéna Sôteira, à Asclépios, à Hygie, aux autres dieux [19].

LA MÈRE DES DIEUX [1]

Le culte de la Mère des dieux est surtout privé ; un des plus anciens témoignages est l'initiation d'Anacharsis à Cyzique [2]. On la fête à Minoa, dans l'île d'Amorgos, vers 100 a. C. [3] ; à Isthmos, dans l'île de Cos, on lui offre une brebis pleine [4], comme, dans le calendrier liturgique souvent cité, le neuf du mois (lequel ?), « à Rhéa une brebis pleine » [5].

Pour Athènes, nous savons par le scoliaste de Démosthène, — qui dans le *Contre Timocrate* mentionne les Cronia et en indique la date (le 12 Hécatombéon), — que la Mère des dieux avait sa part de cette fête [6]. En 211/10 a. C., les orgéons de la Grande Mère célébraient des Attideia [7].

12. F. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 8, l. 16-30.
13. *L. G. S.*, 37 = Michel, 685 ; traduction de P. Girard, *L'Asclépieion d'Athènes*, Paris, 1881, p. 85 (ci-dessus, p. 77 et n. 7).
14. Michel, 1870 = *I. G.*, II², 47 = *Syll.*³, 144.
15. *L. G. S.*, 48 = Michel, 691 = *Syll.*³, 1041.
16. Aristote, *Const. d'Ath.*, 56, 4 ; cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 72-73.
17. *I. G.*, II², 974, l. 11 ; cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 73.
18. Eschine, III (*Contre Ctésiphon*), 67 ; *I. G.*, II², 1496 A *a* 78 (fin du IVe siècle).
19. *I. G.*, II², 783, l. 7-8.

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 439-440 ; L. R. Farnell, *Cults*, III, p. 289-306 et 379-393.
2. Hérodote, IV, 76.
3. Michel, 713 = *L. G. S.*, 98 = *Syll.*³, 1047.
4. *F. S.*, 11, l. 6.
5. *F. S.*, 6 = Michel, 717 = *Syll.*³, 1026, l. 3.
6. Scol. à Démosth., XXIV, 26 (113 b 10 Baiter, ap. *Oratores attici*, II, Zurich, 1850).
7. *I. G.*, II², 1315 = Michel, 982, l. 10. Cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 222 ; P. Foucart, *Associations*, p. 92.

CRONOS [1]

Nous venons de voir, à propos de la Mère des dieux, que les Cronia athéniennes avaient lieu le 12 Hécatombéon, donc fin juillet [2] ; aussi le mois s'appelait-il autrefois Cronion [3]. Maîtres et esclaves y banquetaient de compagnie après la moisson [4] ; Accius en fait venir ce trait des Saturnales romaines [5] ; la fête a une existence officielle, dont témoigne, pour la seconde moitié du IIIe siècle a. C., le comique Machon [6]. Un calendrier privé de l'époque impériale, à la date du 15 Élaphébolion (mars-avril), donne ce détail : on offrait ce jour-là à Cronos un gâteau et une pâtisserie en forme de bœuf, ce qui semble prouver que le dieu ne recevait pas uniquement des sacrifices non sanglants [7]. A la même date, celle de l'équinoxe de printemps, Olympie fêtait Cronos par un sacrifice des prêtres nommés Basilai ; ce titre rappelle le *rex sacrorum* qui semble avoir existé en divers lieux du monde grec [8]. A Rhodes, on lui sacrifie anciennement un homme le 6 Métageitnion ; on réservait, à cette fin, un condamné à mort ; l'exécution avait lieu hors de la ville, comme pour le pharmakos des Thargélies apolliniennes [9].

1. Cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 37-40 ; L. Deubner, *A. F.*, p. 152-155 ; L. R. Farnell, *Cults*, I, 1896, p. 23-34.
2. Démosth., XXIV, 26 ; cf. la scolie du Ravennas d'Aristophane à *Nuées*, 398 (I, 178 Rutherford).
3. *Etymol. magnum*, 321, 4-5.
4. Philochoros ap. Macrobe, *Saturn.*, I, 10, 22 ; Plutarque, *Non posse suaviter vivi sec. Epicurum*, 1098 b ; cf. W. K. C. Guthrie, *The Greeks*, p. 53, n. 2.
5. Fr. 3 (*Fr. poet. lat.*[2], ed. W. Morel, 1927, p. 34), tiré de Macrobe, *Saturn.*, I, 7, 36.
6. Machon ap. Athénée, XIII, 581 a, v. 335 Gow (Cambridge, 1965).
7. *I. G.*, II[2], 1367 = *F. S.*, 3, l. 23.
8. Pausanias, VI, 20, 1 ; cf. M. P. Nilsson, *G. F.*, p. 38.
9. Porphyre, *De abst.*, II, 54 ; cf. L. Deubner, *A. F.*, p. 186 et n. 3-4.

TROISIÈME SECTION

AUTRES BÉNÉFICIAIRES DU CULTE

SES FORMES HABITUELLES

LES DIVINITÉS ABSTRAITES
TYCHÉ

Les divinités abstraites ont en Grèce une histoire assez ancienne. Hésiode personnifiait et par là déifiait Éris (Discorde), Aidôs et Némésis (Conscience et Vergogne), Thémis (Justice), Elpis (Espérance). Pindare invoquait Théia, la Lumière (*Isthmique* V) ou Hésychia, la Paix (*Pythique* VIII). Le Souvenir a souvent été personnifié, et à Μνήμη peut se consacrer un autel [1]. Mais les hymnes homériques, dont les plus anciens ne remontent guère au-delà du VII^e^ siècle, ne s'adressaient qu'aux dieux du Panthéon, personnages dotés d'une physionomie distincte et d'une légende à peu près fixe ; ils ne célébraient pas des abstractions. Avec le progrès de la réflexion philosophique, l'*Aufklärung* de la sophistique, le déclin de la religion officielle dans l'estime des classes dirigeantes, les vieux dieux se voient associer puis partiellement substituer des divinités abstraites : notions morales, vertus, surtout la Fortune, Tyché [1 bis].

Les premiers textes littéraires où la Fortune semble personnifiée appartiennent à Pindare et à Sophocle. Vers 470 a. C., la *XII^e^ Olympique* invoque, en faveur de la cité sicilienne d'Himéra, « Tyché salvatrice, fille de Zeus Éleuthérios » [2]. Suit un exemple d'*Antigone*, s'il faut écrire Τύχη avec la majuscule que A. Dain et P. Mazon ne lui accordent pas : « la Fortune à chaque instant vient abattre l'homme heureux, aussi bien que redresser le malheureux », Τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ Τύχη καταῤῥέπει/τὸν εὐτυχοῦντα τόν τε δυστυχοῦντ' ἀεί [3].

1. Cf. L. Robert, *Hellenica*, IX, 1950, p. 54-55 ; O. Weinreich, in *Sitz. der Heidelb. Akad.*, ph.-h. Kl., 1919, 6, p. 34-36.

1 *bis*. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 812-815 ; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 26 ; II, p. 417 ; L. Deubner, ap. *R. L.*, III, c. 2068 sv.

2. Pindare, *Olympiques*, 12, 1-2 ; cf. fr. 39-41 S.

3. Sophocle, *Antigone*, 1158-1159, texte de A. Dain et traduction de P. Mazon (sauf la majuscule de « Fortune »), in *Sophocle*, I, Paris, 1955, p. 115.

Même doute pour le « Sort » (Mazon), τῆς ἀναγκαίας τύχης, d'*Ajax* 485. Mais au v. 1080 d'*Œdipe-Roi* (vers 420), Œdipe « se tient pour Fils de la Fortune, Fortune la Généreuse, et n'en éprouve point de honte » (Mazon). Et au v. 73 des *Limiers* Fortune et Instant (littéralement « Génie qui met sur la bonne voie ») sont invoqués comme dieux : θεοὶ Τύχη καὶ δαῖμον ἰθυντήριε [4]. Peu après la mort de Sophocle, nous voyons l'*Anabase* de Xénophon parler de la Fortune comme d'une déesse (V, 2, 24-25), à condition de rapprocher le θεῶν τις venu au secours des Dix Mille (§ 24) de la τύχη du début de la phrase suivante (§ 25). La plupart des textes, notons-le, tombent sous la remarque de F. Stössl : « Une pleine certitude sur l'existence d'un abstrait personnifié comme divinité ne peut le plus souvent s'obtenir à l'aide des témoignages purement littéraires ; elle ne provient que de ceux qui concernent le culte de la figure en question » [5].

Le culte, d'ailleurs, n'était pas en retard sur la littérature. Le début du IVe siècle voit se multiplier les fondations en l'honneur de Tyché. Il faut sans doute remonter plus haut : « les premières représentations de Tyché debout sont archaïques... on écrirait au besoin une histoire *continue* du type de la déesse depuis les temps primitifs »... « au IVe siècle même, avant la création du Tychaeon thébain..., il y avait une Tyché de Praxitèle à Mégare, connue par les monnaies ; et à Athènes, dans le Prytanée, une Agathé Tyché du même artiste » [6]. Au IVe siècle encore, la Tyché de Thèbes, œuvre de Xénophon d'Athènes et du Béotien Callistonicos [7], mettait entre les bras de la Fortune un petit Ploutos ailé, comme Céphisodote l'Ancien avait fait en 374 pour la statue d'Eiréné [8].

Au milieu du IVe siècle, deux textes de Platon n'admettent peut-être pas la majuscule, et pourtant l'association avec θεός est en faveur de la déification. Les *Lois* (VI, 757 e 4) font « invoquer dans les prières la divinité et la bonne fortune » θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην ...ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους ; l'*Epinomis* paraît identifier « divinité » et « Fortune », puisque l'« il vaut mieux invoquer chaque fois la divinité » de 991 d 5 -e 1 revient, par récurrence, sous la forme « il faut, nous le redisons, invoquer la Fortune » (992 a 3).

La source la plus riche est, à la fin du IVe siècle et au début du IIIe, la Comédie nouvelle ; j'hésiterais à dire, avec M. P. Nilsson, que « Tyché n'y est pas encore personnifiée, encore moins déesse cultuelle » [9]. Parmi les textes réunis par H. Jacobi et dont beaucoup ont été traduits par F. Allègre [10], le plus remarquable est celui où Philémon découronne Tyché au profit du Hasard, ταὐτόματον : « Non, il n'est point pour nous de déesse Chance, il n'en est point, mais c'est l'événement de hasard selon ce qui échoit à chacun, c'est là ce qu'on

4. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 756, n. 9.

5. F. Stössl, in *R.-E.*, XIX, 1937, s. v. « Personifikationen », c. 1044-1045.

6. Ch. Picard, in *C. R. A. I.*, 1941, p. 225.

7. Id., *Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, III, 1, Paris, 1948, p. 102, n. 3.

8. Id., *ibid.*, p. 85 sv. et fig. 21 ; IV, 2, 1963, p. 950-951 ; *C. R. A. I.*, 1941, p. 212, fig. 2 : « la Tyché de Xénophon et de Callistonicos sur un fragment d'amphore panathénaïque de Léningrad », d'après K. Schefold, in *Arch. Jahrb.*, LII, 1937, p. 37, fig. 4.

9. *Geschichte*, II², p. 207.

10. Cf. H. Jacobi, *Comicae dictionis index* (= *Fragmenta comicorum graecorum*, ed. A. Meineke, V), Berlin, 1857, p. 1081-1083 ; F. Allègre, *Étude sur la déesse grecque Tyché*, Paris, 1889, p. 92-99.

nomme Chance »[11] ; car, dit Ménandre, si « la Chance gouverne tout », Τύχη κυβερνᾷ πάντα [12], « le Hasard, lui aussi, est un dieu » : ταὐτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεός [13]. Chance et Hasard se confondront souvent. Mais Tyché seule aura son culte, de plus en plus important. Dans la désaffection des dieux traditionnels, l'affaiblissement des valeurs morales, la religion populaire comme celle de l'élite ne retiennent plus guère que cette divinité. A côté de la Fortune générale, vraie reine du monde, dont la philosophie dominera l'œuvre de l'historien Polybe (205-125 environ), les milieux moins cultivés reconnaîtront des fortunes particulières aux individus et aux collectivités : la Fortune d'Antioche, représentée par Eutychidas sous l'aspect d'une femme couronnée de tours, a toute une postérité ; mais, bientôt, aux fortunes des cités déclinantes se substitueront celles des princes, centres du culte des souverains [14].

DÉMONS ET HÉROS

I. Les démons.

Le substantif δαίμων semble bien venir de δαίεσθαι « diviser » et signifierait « distributeur, répartiteur » [1]. Son histoire a été souvent exposée. M. P. Nilsson a insisté sur l'aspect « divin » qui en fait, à l'origine, presque un synonyme de θεός [2] ; il note pourtant des différences : ainsi, le démon n'a pas la personnalité du dieu, qui tient à un besoin religieux, celui du culte ; son existence est liée à des événements supranormaux de la vie humaine, que l'expérience quotidienne ne suffit pas à expliquer [3]. D'autre part, dès Homère, δαίμων se confondait parfois avec la notion de destin : dans l'*Odyssée*, le mot peut « désigner de façon vague la divinité, ou, plus généralement, une puissance mystérieuse, bienfaisante ou malfaisante, qui intervient dans les affaires humaines » [4]. A.-J. Festugière avait résumé cette évolution : « A mesure qu'on s'éloigne d'Homère, δαίμων au singulier perd de plus en plus la valeur

11. Philémon, fr. inc. 48 Meineke = 137 Kock (*Comicorum atticorum fragmenta*, II, p. 520) ; trad. A.-J. Festugière, in *Révélation*, II, Paris, 1949, p. 166 et n. 5 ; cf. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Hellenistische Dichtung*, I, Berlin, 1924, p. 76 ; *Glaube*, II, p. 304 et n. 3.

12. Ménandre, fr. 483 Kock (*C. A. F.*, III, p. 139).

13. Ménandre, fr. 291 Kock (*C. A. F.*, III, p. 82).

14. Je m'inspire ici d'A. Aymard, *L'Orient et la Grèce antique* (= *Histoire gén. des civilisations*, I), Paris, 1953, p. 481 ; cf. aussi A.-J. Festugière, *La Grèce*, p. 124-127 ; *Révélation*, II, p. 166-168.

1. Cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960, p. 341 ; P. Chantraine, *Dictionnaire*, p. 247.

2. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², Munich, 1955, p. 216-222.

3. Id., *ibid.*, p. 220-221.

4. P. Chantraine, « Aspects du vocabulaire grec... » (*C. R. A. I.*, 1954), p. 452.

d'une personne pour se rapprocher du neutre » [5]. Mais « non au pluriel : l'évolution de δαίμονες est toute contraire. Dénotant à l'origine un aspect de la divinité, le mot en vient à signifier une classe particulière d'être divins, intermédiaires entre les θεοί et les hommes. Les δαίμονες d'Hésiode sont encore des dieux » [6].

Un certain nombre de textes littéraires distinguent dieux, démons, héros et défunts pour leur opposer les hommes. Ainsi fait Platon dans la *République*, au III[e] livre : « Reste-t-il encore quelque espèce (de discours) à examiner ? Nous venons de dire comment il faut parler des dieux, des démons, des héros et des habitants de l'Hadès... Reste à parler des hommes » (392 a 3-8) ; au IV[e] : « (Les premières lois sont) celles qui regardent la fondation des temples, les sacrifices et en général le culte des dieux, des démons et des héros, et aussi les tombeaux des morts » (427 b 7-9) ; ou encore dans les *Lois* : « Après les dieux (Olympiens et chtoniens), les démons auront le culte de l'homme raisonnable, puis, après eux, les héros. Ensuite viendraient les cérémonies particulières des dieux ancestraux, qui se célèbrent selon la loi » (IV, 717 b 3-5) [7]. Après les dieux, le *Cratyle* examine « démons, héros et hommes » (397 d 9-10) ; et quelques lignes plus loin vient la citation de trois vers des *Travaux* (121-123) pour lesquels Platon donne un texte assez différent de celui des manuscrits d'Hésiode : « Depuis que le sort a recouvert cette race, on les appelle les saints génies de la terre ; bons, secourables, ils sont les gardiens des mortels » (trad. L. Méridier).

Commentant ce passage des *Travaux*, P. Mazon écrit : « Les hommes de la race d'or deviennent des dieux : le mot δαίμονες n'a pas d'autre sens dans la langue épique, et la distinction des dieux et des génies est postérieure à Hésiode » [8]. La note cite en sens contraire Plutarque (*Mor.*, 415 b), mais récuse cette interprétation fondée sur le seul passage d'Hésiode ; et Mazon préfère suivre le témoignage des doxographes, rapporté par Athénagore [9], d'après lequel « Thalès fut le premier auteur de la division dieux-démons-héros » ; il ajoute d'ailleurs : « il est évident que la distinction des dieux et des héros proprement dits est aussi ancienne que le culte même des héros » [10].

« Gardiens des mortels », φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων : dès lors apparaît ce rôle de protecteurs des hommes qui fera des démons, à partir surtout de Ménandre, comme des anges gardiens. Ce seront les démons personnels, moins séparables peut-être que ne le veut P. Mazon des démons attachés à l'ensemble de la race [11] ; nous les retrouverons tout à l'heure. Notons seulement, pour l'instant, la transposition pythagoricienne qui fera de ces « gardiens des mortels » des « démons pleins d'amour pour les hommes » ; à en croire Jamblique, Pythagore en était

5. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 270.

6. Id., *ibid.*, p. 270, n. 3.

7. Cf. V. Goldschmidt, in *R. É. G.*, LXIII, 1950, p. 30-31 ; W. Theiler, in *Festschrift K. Meuli*, Bâle, 1951, p. 194, n. 13 ; p. 198, n. 23.

8. P. Mazon, *Hésiode. Les Travaux et les Jours*, Paris, 1914, p. 71.

9. *Supplic.*, 23, p. 29, 15 Schwartz (141, 16 Geffcken), ap. P. Mazon, *o. c.*, p. 71, n. 4.

10. P. Mazon, *ibid.*

11. « Ces δαίμονες surveillent les hommes, ils ne les dirigent ni ne les égarent : il faut donc les distinguer des δαίμονες attachés à chaque individu, qui déterminent son destin... Ce sont là deux conceptions entièrement différentes » (*ibid.*, p. 72, n. 1).

un pour ses disciples [12] ; et le Théanor du *Démon de Socrate* de Plutarque [13] paraît traduire la foi de l'École.

Plusieurs textes platoniciens, nous l'avons vu, distinguent dieux, démons et héros. Ainsi font encore d'autres endroits des *Lois* : au l. V : « A chaque groupe (le législateur) assignera un dieu, un démon ou encore un héros » (738 d 2) ; au l. VII : « Après les dieux, louer et prier les démons et les héros sera envers eux tous chose bienséante » (801 e 3) ; « (ces nécessités) sont celles qu'un dieu, un démon, un héros ne peut négliger d'observer » (818 c 1-2). La division en trois classes peut n'être qu'implicite : « quelles fêtes on devra célébrer, en l'honneur de quels dieux ou enfants de dieux ou démons » (VII, 799 a 7 ; cf. X, 910 a 1). Elle n'est pas toujours respectée, et le même livre VII des *Lois* (815 d 6) enjoint d'honorer les « dieux et fils de dieux » (c'est-à-dire les héros), sans distinguer entre dieux et démons : il n'y a plus que deux classes. De même dans les inscriptions. Parmi les oracles de Dodone en Épire, souvent contemporains de Platon, il en est un, du IVe siècle (Michel, 845), qui sépare trois classes : « à qui des dieux, des héros ou des démons devons-nous adresser prières et supplications pour obtenir le plus avantageux et le meilleur » ; mais les nos 843 (fin du Ve siècle) et 847 (IIIe) n'en connaissent que deux : « à qui des dieux ou des héros faut-il adresser sacrifices et prières ? » C'est Platon qui a le plus nettement donné aux démons leur statut de messagers entre le ciel et la terre, dans les textes parallèles du *Banquet* (202 e) et de l'*Epinomis* (984 e-985 b) [14].

Voilà pour l'aspect divin ou semi-divin des démons [15]. Si nous passons à l'autre aspect, celui qui, dans la représentation stoïcienne, fera du démon un équivalent de l'âme individuelle, nous pouvons noter quelques étapes. D'abord le fr. 119 D.-K. d'Héraclite : « le caractère de l'homme est son démon » (ou « son destin »), ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Le sens de cet aphorisme est ainsi dégagé par G. S. Kirk : « Le fragment s'oppose à la conception, commune chez Homère, que souvent l'individu ne peut pas être tenu pour responsable de ses actes ; δαίμων signifie simplement ici la destinée personnelle d'un homme ; celle-ci est déterminée par son propre caractère, sur lequel il a un certain contrôle, et non par des puissances extérieures et souvent capricieuses dont l'action s'exercerait à travers un ' génie ' alloué à chaque individu par la chance ou le destin » [16]. Viennent ensuite les textes de Platon. Dans le *Phédon*, « le génie attribué par le sort à chacun durant sa vie se charge, après la mort, de le mener en son lieu » (107 d 6-8 ; cf. 108 b 2, 113 d 2) ; mais Platon ne s'arrête pas à cette croyance populaire ; dans la *République* il la contredit plutôt, quand Lachèsis déclare aux âmes : « ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort, c'est vous qui

12. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30, p. 18, 1 Deubner (ap. M. Detienne, *La Notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 93 et n. 1 ; cf. tout le chapitre « la signification eschatologique de ΔΑΙΜΩΝ d'Hésiode aux Pythagoriciens », p. 93-117).

13. Plut., *Dém. de Socr.*, 593 d-e ; cf. M. Detienne, *ibid.*, p. 106-109.

14. *Revue des Études grecques*, L, 1937, p. 322-324 ; *Notice* de l'*Epinomis* (in *Platon, Œuvres complètes*, XII, 2, Paris, 1956), p. 114-115. Mais S. S. Jensen ferait de la phrase du *Banquet* un bloc erratique, étranger au véritable platonisme (*Dualism and Demonology*, Copenhague, 1966, p. 78-79 et 92).

15. Cf. G. François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ, *dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957, surtout p. 327-343 (relevés complets).

16. G. S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 214.

allez choisir votre génie... Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause » (X, 617 e 1, 4-5) ; cette dernière phrase, souvent citée par les Pères [17], a été gravée sous l'hermès acéphale de Platon découvert à Tibur, de la main d'un platonicien moyen du Ier siècle av. J.-C. [18] ; elle revient d'ailleurs un peu plus loin sous forme narrative (620 d 9-e 1) : « (Lachèsis) donna à chaque âme le génie qu'elle avait préféré, afin qu'il lui servît de gardien dans la vie et lui fît remplir la destinée qu'elle avait choisie », et dans le *Timée* : « Dieu l'a donnée (l'âme immortelle) à chacun de nous comme un génie divin » (90 a 4) ; « l'homme qui a dans son cœur et sa pensée de l'immortel et du divin... ne cesse de rendre culte à la Divinité ; il entretient toujours, soigné et paré comme il faut, le ' démon ' qui habite en lui » (90 c 1, 4-5) [19]. Dans les *Lois*, ce démon peut ou bien être proche d'un dieu : le « démon ou dieu des étrangers... fait partie de l'escorte de Zeus Xénios » (V, 730 a 1-2 ; cf. VII, 804 a 6) ; ou se confondre avec le destin : « il faut... tâcher de faire bon visage, soit que dans la prospérité le destin (δαίμονος) de chacun soit stable ou que dans les vicissitudes nos destins (δαιμόνων) se heurtent à certaines entreprises comme à des hauteurs à pic » (V, 732 c 3-6 ; cf. IX, 877 c 3 et 6).

A la fin de la période classique, le démon « mystagogue de vie » de Ménandre (fr. 550 Kock) annonce le génie intérieur de Marc-Aurèle, à la fois raison et conscience de l'homme [20]. Marc-Aurèle sera l'extrême fleur du stoïcisme gréco-romain ; avant lui, Sénèque, le contemporain de S. Paul, a bien parlé du « dieu qui est en nous » : « Prope est a te deus, tecum est, intus est » [21] ; au Ier siècle av. J.-C., Posidonius, le stoïcien éclectique maître de Cicéron, une des sources de Marc-Aurèle, avait écrit : « La cause de notre malheur est que nous ne suivons pas le démon qui est en nous, parent de celui qui régit l'ensemble du monde » [22] ; et, à la fin du Ier siècle de notre ère, Épictète expose la même doctrine avec la ferveur qui lui est propre : « Zeus a placé auprès de chaque homme, comme gardien, un génie particulier, et il a confié chaque homme à sa protection... Quand vous fermez vos portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls : vous ne l'êtes pas, en effet, mais Dieu est à l'intérieur, et votre génie y est aussi. Et qu'ont-ils besoin de lumière pour voir ce que vous faites » ? [23].

Malgré la répugnance du stoïcisme officiel, Épictète semble admettre de mauvais génies, qu'il emprunte sans doute à la religion populaire ; après avoir insisté sur la nécessité de la liberté d'esprit, de l'indifférence et de l'indépendance à l'égard des événements, il conclut : « Sinon, observe que tu devras être toujours l'esclave de quiconque... a le pouvoir de te créer toute sorte d'obstacles, et celui-là, tu devras le servir comme un mauvais génie » (θεραπεύειν ὡς Κακοδαίμονα) [24]. Marc-Aurèle aussi paraît supposer l'existence de génies mauvais,

17. Cf. « Le Platon de Théodoret... », in *Studi... A. Calderini-R. Paribeni*, I, Milan, 1956, p. 334.

18. Cf. *Studia Biblica et Orientalia*, II, Rome, 1959, p. 227 (= *Biblica*, XL, 1959, p. 795), d'après *I. G.*, XIV, 1196. Cf. ci-après au « Dieu inconnu », p. 334.

19. Trad. d'A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 133.

20. Cf. H. Osborne, in *Journal of Theol. St.*, XXXII, 1930-1931, p. 169.

21. Sénèque, *Ep.*, 41, 1.

22. Posidonius ap. Galien, V, 469 (*Placit.*, 448, 16).

23. Épictète, *Entretiens*, I, 14, 12-14.

24. Épictète, *Entretiens*, IV, 4, 38 ; trad. Souilhé-Jagu (Paris, 1965), p. 359.

par opposition aux bons dont il fait « un fruit de l'esprit » : « la plus noble partie de (nous-)mêmes, dont les fruits sont, quand on le veut bien : bonne foi, pudeur, sincérité, règne de la loi et du bon génie » [25]. Le « mauvais génie » naîtrait donc de la négligence et du manque de soins à l'égard du génie intérieur [26]. Mais Ménandre, dans le fragment déjà cité, en niait l'existence : « Dès sa naissance, un génie se tient au côté de chaque homme, bon mystagogue de la vie, car on ne doit pas croire qu'il y ait un génie qui nuise à l'homme » [27] ; il s'en prenait peut-être à l'académicien Xénocrate, second successeur de Platon, pour qui nous sommes heureux ou malheureux selon que notre démon est bon ou mauvais [28]. Au Ve siècle de notre ère, le commentateur néoplatonicien du *Phédon*, Olympiodore, combattra l'idée qu'il y ait plusieurs démons attachés à chaque âme ; il ne niera pas l'existence de démons mauvais [29].

A l'époque de syncrétisme qu'est le Ier siècle, les deux conceptions du démon s'étaient sûrement mêlées, et « démon » devait être un équivalent assez vague de divinité bonne ou mauvaise.

Nous sommes partis du mot δαίμων. En fait, ce mot « est extrêmement rare dans le culte. C'est un mot de réflexion et d'analyse » [30]. Ainsi A. D. Nock opposait-il, sans le dire explicitement, le plan philosophique au plan religieux. Dans sa préface à la thèse de M. Detienne, J.-P. Vernant souligne la différence : « Sur le plan religieux, le démonique est mal distingué du divin auquel s'oppose nettement l'héroïque ; sur le plan philosophique, au contraire, l'héroïque se différencie peu du démonique qui se distingue nettement du divin » [31]. Déjà P. Foucart avait marqué les distances : l'immortalité appartient aux dieux ; les démons sont « des êtres divins, supérieurs à l'humanité et échappant à la mort ; les héros, eux, ont été des hommes et ont connu la mort » [32].

II. Les héros.

« Les héros sont une espèce à part, entre les dieux et les hommes : ses représentants sont bien des hommes, mais des hommes qui, au delà de la mort, ont acquis une condition ou un statut suprahumain » [33].

Le héros grec n'a pas été dès l'origine le « protecteur » que désigne probablement ἥρως, en relation avec lat. *servare* [34]. Ou plutôt le mot français est équivoque. Les héros d'Homère sont des guerriers, capables d'actions héroïques ; mais peu d'entre eux ont bénéficié après leur mort de l'héroïsation qui « porte jusqu'aux dieux », *evehit ad deos* [35] ; le cas le plus clair est celui d'Achille, encore

25. Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 13 ; trad. A.-I. Trannoy (Paris, 1925), p. 114-115.
26. Cf. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, p. 86.
27. Ménandre, fr. 550 Kock ; trad. G. Méautis, *Le Crépuscule d'Athènes et Ménandre*, Paris, 1954, p. 242.
28. Xénocrate, fr. 83 Heinze = Stob., *Anthol.*, IV, 40, 24 (925, 16 Hense) ; cf. P. Boyancé, « Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine » (*Revue de Philologie*, 1935), p. 200-201.
29. Cf. P. Boyancé, *ibid.*, p. 201.
30. A. D. Nock, in *Harvard Theol. Review*, XXXVII, 1944, p. 145, n. 21.
31. J.-P. Vernant, ap. M. Detienne, *o. c.* (p. 115, n. 12), p. 10.
32. P. Foucart, *Le Culte des Héros chez les Grecs*, Paris, 1918, p. 2-3.
33. L. Gernet, ap. C. J. Bleeker, *Anthropologie religieuse*, Leyde, 1955, p. 53.
34. H. Frisk, *G. E. L.*, I, Heidelberg, 1960, p. 644-645.
35. Horace, *Odes*, I, 1, 6.

que sa divinisation n'ait jamais été « que locale et imparfaite » [36] ; P. Foucart conclut ainsi les pages qu'il lui consacre : « Malgré quelques efforts de l'oracle de Dodone, Achille n'est pas à mettre au nombre des hommes qui furent adorés comme des dieux... En revanche, la Grèce tout entière se plut à lui attribuer une condition supérieure à celle des autres Héros qui avaient combattu sous les murs de Troie » [37].

Après Homère, Hésiode : à son « mythe des races remonte la classification en dieux, démons, morts, héros » [37 bis].

Pour expliquer les « héros demi-dieux » [38], H. Usener et E. Rohde posaient le dilemme : divinités déchues ou hommes divinisés ; et ils écartaient la première hypothèse [39]. On ne peut nier, cependant, que les héros ne soient souvent que des « divinités mineures », plus proches de l'homme ordinaire que les Olympiens [40] : c'est ainsi qu'Asclépios a supplanté Apollon dans le rôle populaire de dieu guérisseur. Mais l'assertion de P. Foucart reste vraie : « les Grecs n'ont jamais douté que leurs Héros avaient été des hommes ; ils avaient vécu dans les mêmes conditions que les autres mortels » [41].

Les interférences cultuelles, que nous avons déjà signalées, à propos de sacrifices surtout et dans le cas particulier d'Héraclès, — honoré à la fois comme dieu et comme héros [42], — ne permettent pas de distinguer avec trop de rigueur entre « céleste » et « chtonien », « toujours divin » et « jadis humain » [43]. Le sacrifice propre aux dieux chtoniens et aux héros, ἐναγισμός, et celui des Olympiens, θυσία, « ont en commun le fait fondamental que la victime est offerte à un être ou à des êtres surnaturels ; ils partagent probablement aussi l'usage de l'eau lustrale et les cérémonies du κατάρχεσθαι, où l'on coupe des poils du front de la victime pour les jeter ensuite dans la flamme » [44].

Après avoir énuméré les différences qui séparent le culte des dieux et celui des héros [45], P. Foucart note que « la distinction dans les rites et le vocabulaire... alla en s'affaiblissant pendant la période historique » [46]. Et il signale quelques-unes des causes de cette atténuation. Voici la principale : « Le titre de Héros perdit de sa dignité première lorsque les cités le prodiguèrent à des morts de rang secondaire. La divinisation des successeurs d'Alexandre, en attribuant le titre de θεός à des hommes vivants, rabaissa, par comparaison, le simple titre de Héros. De là naquit la tentation de relever la situation de celui-ci en le transformant en dieu » [47].

36. P. Foucart, *Le Culte...*, p. 31.
37. Id., *ibid.*, p. 34.
37 *bis*. Cf. J.-P. Vernant, in *Revue de Philologie*, 1966, p. 247-276 ; voir p. 275, n. 1 ; en sens contraire, ci-dessus, p. 114 et n. 8.
38. ἡμίθεοι οἱ ἥρωες (Platon, *Cratyle*, 398 c 11 ; cf. Hésiode, *Travaux*, 159-160).
39. Les recensions du livre d'A. Brelich, *Gli eroi greci* (Rome, 1958), lui font un mérite de chercher à dépasser ce dilemme ; cf. par exemple, celle de H. Jeanmaire, *R. H. R.*, CLVII, 1960, p. 223.
40. Cf. A. D. Nock, *H. Th. R.*, XXXVII, 1944, p. 162 et 165.
41. P. Foucart, *o. c.*, p. 67.
42. Voir p. 107 et n. 5-8.
43. A. D. Nock, *o. c.*, p. 144.
44. Id., *ibid.*, p. 161.
45. P. Foucart, *o. c.*, p. 96 sv.
46. Id., *ibid.*, p. 104. On relira là-dessus le chapitre d'E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928, p. 548-560.
47. Id., *ibid.*

Héroïsation.

Nous reviendrons sur les apothéoses à propos du culte du souverain. Parmi les héros, nous avons déjà mentionné Héraclès et Achille. Aux temps « héroïques » appartient également Amphiaraos, « qui fut à la fois un bon devin et un guerrier vaillant » [48], un des Sept chefs qui menèrent contre Thèbes la première expédition ; à ce titre, il fournit à la pièce d'Eschyle un de ses plus beaux portraits [49]. Non seulement « Amphiaraos paraît avoir été, dès une époque très ancienne, honoré comme un Héros, de même que les plus illustres de ses contemporains » [50], mais « à l'époque classique, il fut un dieu » [51] ; il ne pouvait l'être s'il avait passé par la mort ; aussi imagina-t-on qu'englouti par la foudre avec son char il était descendu vivant dans les entrailles de la terre et qu'il avait continué d'y vivre jusqu'au jour où il reparut à Oropos.

D'autres héroïsations sont celle des héros fondateurs, οἰκισταί. Miltiade l'Ancien eut la sienne en Chersonèse de Thrace [52]. Le Spartiate Brasidas, qui fut tué en défendant Amphipolis contre les Athéniens (424 a. C.), reçut des Amphipolitains les victimes funéraires dues à un héros et des sacrifices annuels, « comme maître de la colonie en qualité de fondateur » [53].

« La fondation de colonies devint rare au IVe siècle » [54], mais d'autres titres pouvaient mériter à un homme les honneurs de héros fondateurs : à Sicyone, Aratos les obtint « pour avoir délivré la ville de ses tyrans et apaisé les discordes » [55]. Dès le Ve siècle, Sophocle avait été honoré sous le nom de Dexion pour avoir « reçu » (δέξασθαι) Asclépios à Athènes en 420 a. C., au chant d'un péan composé pour la circonstance [56].

Dieux et héros.

Les Grecs sont-ils allés jusqu'à confondre dieux et héros ? Hormis Héraclès, qui tient des deux et que Pindare appelle ἥρως θεός [57], et Amphiaraos, cité à l'instant, il faut noter le cas de Dionysos, si vraiment les Éléennes l'invoquaient dans leur dithyrambe comme « héros Dionysos », ἥρω Διόνυσε. Les derniers éditeurs des *Questions grecques* de Plutarque, qui nous ont

48. Pindare, *Olympiques*, 6, 17 ; cf. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 569 ; et voir *Pindare et Platon*, p. 55-56.

49. Eschyle, *Sept*, 568-596.

50. P. Foucart, *Le Culte...*, p. 22 ; l'étude consacrée à Amphiaraos (p. 22-28) ne cite ni Pindare ni Eschyle.

51. Id., *ibid.*, p. 23.

52. Hérodote, VI, 38 ; cf. P. Foucart, *ibid.*, p. 133.

53. Thucydide, V, 11 ; cf. P. Foucart, p. 133-134.

54. P. Foucart, p. 134.

55. Id., p. 135.

56. Id., p. 121-125. Cf. J. H. Oliver, in *Hesperia*, V, 1936, p. 91-122 ; P. Chantraine, in *C. R. A. I.*, 1954, p. 454 ; P. Mazon, dans l'*Introduction* du *Sophocle* de la Collection des Universités de France, I, Paris, 1955, p. XIII-XIV. Texte du péan : *I. G.*, II², 4510 ; E. Diehl-R. Beutler, *Anthologia lyrica graeca*³, I, Leipzig, 1949, p. 80-81 ; D. L. Page, *Poetae melici graeci*, nº 737 (Oxford, 1962, p. 381).

57. Pindare, *Néméennes*, 3, 22. Cf. le Ἥρως θεός qui figure parmi les personnages du Ἥρως de Ménandre (*Menandri...*, I, 3e éd. A. Koerte, Leipzig, 1938, p. 1).

conservé ce texte, inclinent à couper ἦρ' (= ι) « au printemps », ὦ Διόνυσε, reprenant ainsi la première interprétation d'A. B. Cook [58]. Mais M. P. Nilsson admettrait « l'emploi, sous une influence anthropomorphique, de cette invocation archaïsante dans un hymne cultuel » [59].

Héros et revenants. Parfois divinisés, les héros sont plus souvent descendus à la condition de revenants. Sans doute, il y avait pour eux bien des façons de « revenir ». L'héroïsation des combattants morts à l'ennemi entraîna vite la croyance à leur retour en armes ; mais était-ce un simple « revenant » que le héros qui conduisit à leur perte les Athéniens tombés à Coronée en Béotie (447 a. C.) ? Une épigramme du Céramique les interpelle en ces termes : « Endurants guerriers, quel combat vous avez soutenu dans une lutte sans espoir avant de perdre à la guerre votre vie par l'action d'un dieu ! Car ce n'était pas de par la force des ennemis ; c'est quelque héros qui s'est avancé contre vous sur la Voie Sacrée, à votre dam ». Le « demi-dieu » des v. 3-4 (τις ...ἡμιθέων) est sans doute un héros, et je n'hésite pas à traduire en conséquence [60].

Il circulait plus d'une histoire de revenants dont les héros faisaient les frais et où souvent ils se montraient nuisibles [61]. Ces fables n'ont pas peu contribué au discrédit croissant de cette classe d'être supérieurs, κρείττονες [62]. Mais beaucoup se montraient secourables [63].

LE CULTE DES MORTS

Importance de la sépulture. On sait que les anciens attachaient une importance extrême à la sépulture, dont ils faisaient dépendre l'accès définitif à l'Hadès. Au chant XXIII de l'*Iliade*, « Les Funérailles de Patrocle », Achille veut « fournir au mort tout ce qu'il sied qu'il ait pour plonger dans l'ombre brumeuse » (50-51). Là-dessus, l'âme de Patrocle lui apparaît et le supplie : « Ensevelis-moi au plus vite, afin que je passe les portes d'Hadès... Je ne sortirai plus désormais de l'Hadès, quand vous m'aurez donné ma part de feu » (71,

58. Plutarque, *Mor.*, 299 a-b ; cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, Cambridge, 1925, p. 823 et n. 1 ; W. R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch*, Oxford, 1928, p. 157 sv. ; H. J. Rose, in *Gnomon*, XXXI, 1959, p. 388.

59. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 571, n. 3. Cf. ci-après, p. 153-154.

60. Le premier éditeur de l'épigramme, W. Peek, a repris sa publication de 1932 (*Athenische Mitteilungen*, LVII, p. 142 sv.) dans *Griechische Vers-Inschriften*, I, *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955, nº 17 ; pour le commentaire, cf. surtout C. M. Bowra, in *Classical Quarterly*, XXXII, 1938, p. 80-88 (= *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 93-107), et A. Cameron, in *H. Th. R.*, XXXIII, 1940, p. 97-130 : voir ci-après, p. 124 (« La Prière pour les morts »).

61. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 183-184 et 191.

62. Id., *ibid.*, p. 191, n. 1, où il cite H. J. Rose, « The Degradation of Heroes », in *Studies to D. M. Robinson*, II, Saint Louis, 1953, p. 1052 sv.

63. Id., *Religion populaire*, p. 29-32.

75-76)... « Qu'un seul cercueil enferme nos cendres à tous deux » (92). Achille, pour l'embrasser, « lui tend les bras, mais sans rien saisir : l'âme, comme une vapeur, est partie sous terre, dans un petit cri » (99-101). Achille alors « dit ces mots pitoyables : ' Ah ! point de doute, un je ne sais quoi vit encore chez Hadès, une âme, une ombre, mais où n'habite plus l'esprit' » (102-104). L'âme de Patrocle, le souffle vital qui l'animait, est devenu son double, *eidôlon*, expression ordinaire pour désigner les âmes représentées sur les vases grecs, parfois sous la forme de papillons ou de serpents.

Dans son *Introduction à l'Iliade*, P. Mazon a commenté ce passage pour montrer qu'il peut se concilier avec le reste du chant et du poème. Son argumentation éclaire vivement notre propos.

« On a relevé dans la scène d'Achille et de l'Ombre de Patrocle des expressions qui seraient en contradiction avec les conceptions homériques relatives à l'au-delà. Patrocle est dans l'Hadès sans y être encore (71 est en désaccord avec 74 et 76) : il demande à être enseveli selon les rites pour pouvoir y pénétrer définitivement. Cela veut-il dire qu'il est nécessaire d'être brûlé ou enterré pour franchir la porte des enfers ? L'idée est étrangère à la poésie homérique. Elle rendrait donc le passage et le chant tout entier suspects. Mais c'est là raisonner beaucoup trop rigoureusement sur des conceptions qui partout et toujours sont quelque peu confuses, et d'autres passages d'Homère nous offrent le moyen de lever l'objection... C'est que, si la croyance en l'efficacité des rites funéraires est faite avant tout de la crainte qu'ont les vivants de voir revenir les morts, il n'en est pas moins vrai que, pour les morts aussi, le feu est un ' apaisement ' : il faut qu'à tout jamais il les détache du monde des vivants ; ce n'est qu'ainsi qu'ils trouveront le repos complet sous la terre. Vivants et morts ont un intérêt égal à rendre et à recevoir les honneurs funèbres » [1].

Dans l'*Antigone* de Sophocle, la place que les anciens accordent aux rites de l'ensevelissement explique l'obstination, pour ne pas dire l'entêtement, que l'héroïne met à braver un édit sans doute illégitime, mais auquel c'était faire trop d'honneur que d'opposer une aussi ferme résolution : ne fallait-il pas discuter avec le tyran, essayer de le fléchir, au lieu d'aller enfreindre la défense pour venir s'en vanter publiquement, avec un air de défi ? Était-il fraternel de rebuter la pauvre Ismène, d'abord lorsqu'elle hésite à s'associer au délit, puis, la condamnation une fois portée, quand elle revendique le privilège d'accompagner sa sœur dans la mort ? Pourtant, dès la première scène, le simple exposé d'Antigone revêt le conflit de sa grandeur : Créon interdit aux Thébains d'ensevelir Polynice, tombé devant la ville parmi les sept chefs ennemis, tandis qu'Étéocle, mort pour son pays, a reçu les honneurs de la sépulture ; Antigone, elle, enterrera son frère, puisque autrement l'âme de Polynice, privée de repos, devrait errer loin de l'Hadès ; c'est un devoir sacré, imprescriptible, que la célèbre déclaration de la jeune fille élève au rang des lois éternelles, supérieures à tous les décrets des hommes [2].

Antigone est de 442 a. C. En 406, l'année de la mort de Sophocle, les Athéniens condamnaient à mort leurs stratèges, vainqueurs aux îles Arginuses, pour n'avoir pas recueilli, malgré la tempête, les cadavres de leurs hommes [2 *bis*].

1. P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1942, p. 222-223.
2. Sophocle, *Antigone*, 450-457.
2 *bis*. Xénophon, *Helléniques*, I, 7, 15 ; Platon, *Apol. de Socr.*, 32 b.

Quelques siècles plus tard, Virgile pleurera le pilote Palinure, arraché de son gouvernail par le Sommeil et livré sans sépulture à un sable inconnu :

Nudus in ignota, Palinure, jacebis harena [3].

Les Funérailles. Au cours de l'exposition du corps (πρόθεσις), qui dure un jour entier, se chantent souvent des hymnes funèbres, et les pleureuses à gages commencent les lamentations qui accompagneront le cortège (ἐκφορά). Les *kommoi* des *Choéphores* d'Eschyle ou de ses *Perses* (1038-1077) donnent une idée de ces lamentos, connus de tout le monde ancien et qui ont persisté jusqu'à nos jours, spécialement dans les Balkans et en Italie méridionale [4].

Le Mode de sépulture. « L'inhumation et l'incinération ont été pratiquées des milliers d'années avant notre ère par des populations de races très diverses, et ces deux modes de sépulture se disputèrent la prééminence depuis l'époque la plus primitive dans tous les pays occupés par les Indo-européens » [5]. Les époques minoenne et mycénienne connaissent l'inhumation, non l'incinération ; à l'époque géométrique, au contraire, on brûle les cadavres, bien qu'ici ou là on les enterre. Homère ignore l'enterrement (sauf pour les petits enfants) : c'est la grande différence entre l'époque mycénienne et Homère.

Au VI[e] chant de l'*Iliade*, Andromaque rappelle à Hector qu'Achille, après avoir tué Étion, le brûla sans le dépouiller, avec ses armes, « puis sur lui répandit la terre d'un tombeau » (416-419) ; au chant VII, Hector demande au champion achéen, pour le cas où celui-ci triompherait : « Qu'il rende mon corps aux miens, afin que les Troyens... au mort que je serai donne sa part de feu » (79-80) ; vainqueur, il s'engage à rendre le cadavre de sa victime, « afin que les Achéens chevelus puissent l'ensevelir et répandre sur lui la terre d'un tombeau » (85-86).

Le verbe que P. Mazon traduit par « ensevelir », ταρχύω, est proche de ταριχεύω, « embaumer », « momifier » : Hector prêterait ainsi aux Achéens une coutume égyptienne [6] ; mais « sécher au feu » peut équivaloir à « incinérer ». L'incinération domine dans l'Europe du Nord et du Centre vers 1000 et se répand avec l'invasion dorienne. Peut-être faut-il admettre que les Grecs avaient de longue date l'habitude d'incinérer les morts, mais que sous l'influence de la civilisation minoenne ils répudièrent cette coutume, en ne gardant qu'un rudiment, l'incinération de quelques offrandes mortuaires ; on comprendrait ainsi que l'incinération des cadavres ait repris à une époque où la civilisation préhellénique ne cesse de diminuer et l'élément grec de croître : c'est le cas de l'époque submycénienne et d'Homère [7].

Les fêtes des morts. Aux morts sans postérité et à ceux dont leurs descendants n'assurent plus le culte, les Grecs consacraient un jour spécial, le troisième des Anthestéries, appelé χύτροι [8].

3. Virgile, *Énéide*, 5, 871.
4. Cf. E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Turin, 1958, surtout ch. v et vii.
5. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 387.
6. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I[2], p. 375, n. 6.
7. Id., *ibid.*, p. 376.
8. Voir ci-dessus, p. 89-90, aux fêtes de Dionysos.

LA PRIÈRE POUR LES MORTS

Un texte de la *République* de Platon a parfois semblé poser la question d'une prière des vivants pour les morts ; c'est un de ceux qu'on rattache souvent à l'orphisme (II, 364 e 3-365 a 3) : « Non contents de convaincre les particuliers, ils (les orphéotélestes) persuadent aux cités aussi que, comme ils l'assurent, absolution et purification des injustices peuvent être obtenues, et au moyen de sacrifices et de réjouissances de divertissement pendant qu'on est encore vivant, et aussi, après la mort, avec ce qu'ils nomment initiations, et par quoi nous sommes affranchis des maux de là-bas, maux terribles, qui attendent ceux qui n'ont pas sacrifié » (trad. L. Robin). Le grec joue sur la similitude des mots τελευτήσασιν (= morts) et τελετάς (= initiations) ; τελευτήσασιν désigne les mêmes individus que ζῶσιν : ils prient de leur vivant pour obtenir leur pardon en cette vie et en l'autre, non pour en libérer d'autres qui sont déjà morts. M. P. Nilsson pensait aux suffrages catholiques en faveur des âmes du purgatoire [1] ; mais W. K. C. Guthrie et I. M. Linforth voient ici une prière des vivants pour assurer leur propre bonheur [2] ; et c'est ainsi que, il y a plus de soixante-dix ans, H. Weil entendait le passage : « On y lit que certaines pratiques peuvent affranchir du châtiment les vivants et les morts, ce qui veut dire, si je ne m'abuse, qu'ils (= elles ?) peuvent faire que des méfaits ne soient punis par les dieux ni dans cette vie ni après la mort » [3]. Un texte des *Lois* (XII, 959 b) va dans le même sens : « Après la mort, l'homme n'a pas grand secours ; c'est vivant que tous ses proches devaient le secourir, pour que, lorsqu'il vivait, sa vie fût la plus juste et la plus sainte possible et qu'une fois mort il échappât au châtiment de coupables erreurs dans la vie qui fait suite à celle d'ici-bas ».

Si la Grèce antique ne prie pas pour les âmes des défunts, elle manifeste par toute sorte de rites sa sollicitude pour les morts. Les funérailles homériques sont en relation étroite avec les croyances du poète sur l'âme et avec sa morale [4]. A l'époque classique, les opinions varient sur le sort de l'âme. Socrate croit à son immortalité [5]. Les épitaphes ou épigrammes funéraires contemporaines ne sont pas toutes aussi affirmatives ; néanmoins, dans le recueil de Kaibel, A.-J. Festugière en a compté « 71 où l'idée d'immortalité est clairement affirmée » [6] ; et pour l'âme, il y distingue deux modes de survie : tantôt

1. *Harvard Theological Review*, XXVIII, 1935, p. 208 et surtout 229 (= *Opuscula selecta*, Lund, II, 1952, p. 658 et 682) : « Quand ils déclarent leurs initiations capables de sauver ceux qui subissaient déjà leur peine dans le monde souterrain, cela rappelle curieusement certaines doctrines catholiques ».

2. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, p. 214-215 ; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, p. 82 et n. 78.

3. *Journal des Savants*, 1895, p. 558 = *Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1900, p. 85 (approuvé par A.-J. Festugière, *R. É. G.*, 1946-1947, p. 491). Cf. encore P. Tannery, in *Revue de Philologie*, 1889, p. 126-129 ; P. Boyancé, *Culte*, p. 74 ; L. Moulinier, *Le Pur*, p. 115.

4. Cf. *Religions*, p. 176-179.

5. Cf. É. de Strycker, « Socrate et l'au-delà d'après l'*Apologie* platonicienne », in *Les Études classiques*, XVIII, 1950, p. 269-284.

6. A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 144 (citant, n. 7, G. Kaibel, *Epigrammata*, 1re partie, *Epigrammata sepulcralia*).

elle « retourne à l'éther divin, d'où elle vient, tantôt elle gagne la demeure des dieux et des bienheureux... ; parfois les deux formules se rencontrent » [7].

L'exemple le plus net et le plus bref de la première catégorie est l'inscription en l'honneur des morts de Potidée en Chalcidique (432/431 a. C.) : « L'éther a reçu leurs âmes, et la terre leurs corps » [8]. Rien de semblable, seize ans plus tôt, dans l'épigramme du Céramique sur les morts de Coronée en Béotie (447 a. C.), qu'il vaut mieux traduire sur le texte de C. M. Bowra [9] : « Endurants guerriers, quel combat vous avez soutenu dans une lutte sans espoir avant de perdre à la guerre votre vie par l'action d'un dieu ! Car ce n'était pas de par la force des ennemis ; c'est quelque héros qui s'est avancé contre vous sur la Voie Sacrée, à votre dam ; l'oracle qu'il vous avait rendu bénignement, en chassant cette 'proie coriace à l'ennemi', il l'a exécuté pour votre ruine ; à la foi et à la méditation de tous les mortels à venir il a imposé l'accomplissement des oracles ».

Le « demi-dieu » du v. 4 est sans doute un héros : l'identification des demi-dieux et des héros remonte au *Cratyle* de Platon (398 c 11) et plus anciennement encore à Hésiode, *Travaux*, 159-160 : « en quatrième lieu, plus juste, plus vaillante, vient la race divine des héros, que l'on appelle demi-dieux » [10]. D'après C. M. Bowra, ce pourrait être le guerrier et devin béotien Orion, émule de l'Amphiaraos argien finalement adopté par Thèbes, qu'Eschyle a si magnifiquement exalté dans les *Sept* [11]. La « Voie Sacrée » serait celle du temple d'Athéna Itonia, un des plus fameux de la Béotie, près duquel les Béotiens, vainqueurs de Tolmidès en 447, érigèrent leur trophée ; la bataille s'était livrée sur la route de Coronée à Haliarte, et c'est là que le « héros » se serait opposé aux Athéniens. A. Cameron rejette ces identifications ; pour lui, sans qu'il s'agisse d'une véritable « épiphanie », nous en avons ici le vocabulaire avec θείαν (εἰς ὁδόν), et ἀντιάσας (de ἀντιᾶν ou ἀντιάζειν) ; il souligne, au début du v. 5, l'à-propos de βλάπτειν pour marquer « l'activité malveillante des dieux » et « l'action d'une puissance surnaturelle indéterminée » [12]. Mais les premières restitutions de W. Peek en 1932-1933, adoptées par C. M. Bowra, donnent pour la période sur l'oracle un meilleur sens que celles de H. Fränkel, suivi par W. Peek en 1934 et 1955 et par A. Cameron. Celui-ci commente bien l'avertissement final « à tous les mortels » ; il le rapproche de celui d'Ixion dans Pindare (*Pyth.*, 2, 21) ; d'Aristophane, *Thesmophories*, 667-686, surtout 673-676 (« Il apprendra dès lors à tous les hommes à révérer les dieux, à accomplir dans la justice le droit divin et humain »), — anticipation, ajouterions-nous, du vers

7. A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 145.

8. *I. G.*, I², 945 (= W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, I, *Grab-Epigramme*, Berlin, 1955, nº 20), v. 5-6 ; cf. n. 16.

9. C. M. Bowra, « The Epigram on the Fallen of Coronea », in *Classical Quarterly*, XXXII, 1938, p. 80-88 = *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 93-107 ; A. Cameron, « An Epigram of the Fifth Century B. C. », in *Harvard Theological Review*, XXXIII, 1940, p. 97-130 ; W. Peek, *o. c.*, nº 17. Dans cette dernière édition, W. Peek a adopté certains suppléments de H. Fränkel ; mais les objections de K. Reinhardt (*Hermes*, LXXIII, 1938, p. 234-237) au texte de C. M. Bowra ne me semblent pas décisives. Bibliographie jusqu'en 1945 : *S. E. G.*, X, 410 ; et voir ci-dessus, p. 120 et n. 60.

10. Cf. A. Cameron, *o. c.*, p. 103, n. 22 ; et ci-dessus, p. 118 et n. 38.

11. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 568-596 ; cf. *Pindare et Platon*, p. 54-56.

12. A. Cameron, *o. c.*, p. 111.

de l'*Énéide* (VI, 620) « Discite justitiam moniti et non temnere divos » ; et de la propagande missionnaire du christianisme parmi « toutes les nations » [13]. Dans cette monition, l'emploi de πιστόν rejoint l'ἀέλπτως que Cameron lit au premier vers avec le sens de « contre leur attente » ; les deux mots appartiennent à la langue religieuse, pour qualifier les « impossibilités », ἀδύνατα, comme le font les cinq finales d'Euripide qui unissent ἀέλπτως et ἀδόκητον [14].

Près de sept siècles plus tard, en 239 p. C., Julius Térentius, tribun romain d'une cohorte auxiliaire (la « vingtième Palmyre »), tombait à Doura-Europos lors d'un assaut des Perses. Sa veuve, Aurélia Arria, lui consacrait l'épitaphe publiée par C. B. Welles en 1941 et 1944 [15], et dont voici la traduction : « Hardi en campagne, fort devant l'ennemi, mort digne de mémoire, Aurélia Arria a enseveli son époux aimé ; recevez-le, âmes divines, et que légère la terre le recouvre ». Si le souhait de la fin n'est qu'une variante du « sit tibi terra levis », on a hésité sur la nature de ces « âmes divines » ; d'après la discussion de C. B. Welles, complétée par l'appendice d'A. D. Nock, il faut exclure tout rapport avec les *manes* des latins ; les âmes « saintes » (plutôt que « divines ») sont celles des « élus » qui viennent au-devant de leurs sœurs au moment de la mort, comme les « sancti angeli Dei » de la « Commendatio animae » au rituel romain. La conception populaire distinguait deux catégories parmi les âmes soustraites au néant ; ce serait ici la seconde, celle des âmes transportées au séjour des Bienheureux, non plus dans l'éther comme pour la première, représentée par l'inscription des morts de Potidée [16].

LE CULTE DES SOUVERAINS

Le culte des souverains a des origines obscures. Bien des traits le rapprochent du culte des héros, et on serait tenté de l'en faire dériver, n'était l'objection : comment penser à honorer un homme vivant sous la forme d'un culte réservé aux morts [1] ? C'est pourtant ce qui s'est passé : « le culte de l'homme vivant est, quant à sa forme, un culte de héros transporté au vivant » [2]. D'autre part, ce culte ressemble parfois beaucoup à celui des dieux ; comme les proconsuls romains d'Asie, ces dynastes « ne sont pas dieux... et pourtant... ils ont leurs temples et leurs prêtres » [3].

13. *Ibid.*, p. 116-117.

14. Cf. A. Cameron, *o. c.*, p. 124 et n. 77. Cameron ne retient rien des rapports établis par Bowra avec l'élégie péloponnésienne ou avec les cercles laconisants d'Athènes (p. 127 et n. 85, p. 129 et n. 87, contre Bowra, *o. c.*, p. 86-88).

15. C. B. Welles, « The Epitaph of Julius Terentius », in *Harvard Theological Review*, XXXIV, 1941, p. 79-102 (*Postscript* d'A. D. Nock, p. 103-109), résumé ap. *The Excavations at Dura-Europos*, IXth Season, 1935-1936, *Preliminary Report*, Part I, New Haven, 1944, p. 176-185.

16. Kaibel, *Epigrammata*, 21 = F. Hiller v. Gaertringen, *Historische griechische Epigramme* (« Kl. Texte », 156), Bonn, 1926, n° 53 ; cf. n. 8.

1. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 136 ; A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LXIV, 1951, p. 317.

2. Cf. C. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, Munich, 1956, p. 205.

3. V. Chapot, *La Province romaine d'Asie*, Paris, 1904, p. 422.

Faut-il attribuer le nouveau culte à des influences orientales ? Même en faisant la part de ces influences, « il y a lieu de reconnaître l'aboutissement d'une tendance hellénique dans le culte des souverains à l'époque alexandrine ou, aussi bien, dans ces 'divinisations' *post mortem* qui alternent presque arbitrairement avec des 'héroïsations' » [4]. La « tendance hellénique » se manifeste dès la fin du v[e] siècle avant notre ère, quand « Lysandre, vainqueur d'Athènes et libérateur des cités qu'elle opprimait, devient l'objet d'un culte en Asie Mineure. Il n'est pas héroïsé, après sa mort ; il est déifié, de son vivant : exactement comme le seront les souverains à l'époque hellénistique » [5]. « Déjà l'oracle de Delphes... hésitait s'il devait appeler Lycurgue un homme ou un Dieu. A l'époque de la cité, la tendance est sévèrement contenue, on oserait presque dire refoulée : le cas de Lysandre est une exception d'ailleurs éclatante » [6].

A. Aymard mettait à la base du culte dynastique un triple soubassement : « D'abord, l'idée... du *daïmôn*, de la *tychè* (« fortune »), du souffle ou de l'être divin animant, inspirant, protégeant chaque individu... Ensuite, culte des morts, célébré par leurs descendants, qui, en l'espèce, ne manquaient assurément pas de moyens pour y intéresser leurs amis et leurs admirateurs. Enfin, culte du 'héros', du grand homme ayant accompli des exploits surhumains et admis après sa mort auprès des dieux, surtout du héros 'fondateur', en particulier fondateur de villes » [7].

Premiers exemples du culte. Nous avons déjà mentionné, avec L. Gernet, le cas exceptionnel de Lysandre. C'est le premier des « cultes individuels » traités par C. Habicht ; en effet, l'historien Douris de Samos faisait du stratège lacédémonien « le premier Grec qui eût reçu les honneurs divins » : les Samiens lui érigent un autel et lui consacrent une statue à Olympie [8]. Mais C. Habicht refuse d'étendre à d'autres villes d'Asie Mineure les honneurs dont parle Plutarque. D'après Justin, Athènes aurait honoré de même Alcibiade après son retour en juin 408 ? Ce témoignage s'oppose à toute la tradition [9]. En revanche, Syracuse, qui avait accordé les honneurs héroïques à Gélon et à Hiéron [10], paraît bien avoir honoré Dion comme un dieu, en 357/6, quant il eut renversé la tyrannie de Denys II [11].

Les cultes les plus importants sont ceux des rois de Macédoine : de Philippe II à Amphipolis, à Érésos et à Éphèse ; d'Alexandre dans les villes grecques d'Asie Mineure, dès son passage en 334, et peut-être à Rhodes. Trois faits surtout montrent que le conquérant ambitionnait une déification : la visite à l'oracle d'Ammon, la proscynèse (« adoration ») de Bactres, l'ambassade auprès des cités grecques pour demander les honneurs divins [12]. A Athènes, son culte, instauré au début de 323, n'eut qu'une existence éphémère ; mais à Alexandrie,

4. L. Gernet, ap. C. J. Bleeker, *Anthropologie religieuse*, Leyde, 1955, p. 55.
5. Id., *ibid.*, p. 54.
6. Id., *ibid.*, p. 55.
7. A. Aymard, in *L'Orient et la Grèce antique* (= *Histoire générale des civilisations*, I), Paris, 1953, p. 414-415.
8. Douris, ap. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 76 F 71.
9. Cf. C. Habicht, *Gottmenschentum...*, p. 7-8.
10. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I[2], p. 719 ; II[2], p. 137.
11. Cf. C. Habicht, *o. c.*, p. 8-10.
12. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 145-150.

où il l'établit en 305, Ptolémée, le premier des Lagides, s'en servit pour cimenter l'unité d'un royaume composite [13].

Comme les Ptolémées en Égypte, les Antigonides en Macédoine et en Grèce, les Séleucides en Syrie, les Attalides de Pergame pratiquèrent le culte dynastique. « Ce culte peut s'adresser et il s'adresse en fait tout aussi bien à tel ou tel souverain ou à l'ensemble des souverains morts de la dynastie, qu'au seul souverain vivant ou bien, en même temps qu'à lui, à la reine ou à d'autres membres de la famille royale » [14] ; les Attalides y furent les plus discrets, car aucun d'eux ne se fit déifier de son vivant ; les Antigonides, eux, atteignirent d'emblée le sommet de la gloire ou peut-être du ridicule : l'objet même de ces honneurs, Démétrios Poliorcète, était le premier à les tourner en dérision [15]. C'est à Démétrios que les Athéniens chantaient, en 290, l'hymne ithyphallique d'Hermoclès conservé par Athénée d'après Douris de Samos [16]. En voici la traduction partielle, que j'emprunte à J. Tondriau : » 1. Comme les dieux les plus grands et les plus aimés, ils (Démétrios et sa femme Lanassa) se présentent maintenant à notre cité ! Car voici que l'occasion propice nous a amené ensemble Déméter et Démétrios. 5. Elle vient pour accomplir les mystères vénérables de Coré. Lui, joyeux comme il convient au dieu, se manifeste beau et souriant. Spectacle vénérable ! tous ses amis sont en cercle — 10 — et lui est au milieu ; ses amis sont comme des astres, et lui est semblable au soleil. O fils du tout-puissant dieu Poséidon et d'Aphrodite, salut ! 15. Car les autres dieux ou sont très éloignés ou n'ont pas d'oreilles, ou n'existent pas ou ne font nullement attention à nous. Mais toi, nous te voyons présent, tu n'es ni en bois ni en pierre, mais réel. 20. Nous te prierons donc. Tout d'abord, accorde-nous la paix, ô très cher, car tu es le Seigneur... » [17].

La réaction. L'excès d'obséquiosité dont témoigne l'hymne à Démétrios devait amener une réaction du bon sens et exciter la verve des comiques. Plutarque nous a gardé plusieurs vers de Philippidès contre l'auteur du décret honorifique de 290, Stratoclès [18] : « lui à cause de qui... le péplos se déchira par le milieu, lui qui décernait aux hommes les honneurs des dieux... Voilà ce qui perd la démocratie ; ce n'est pas la comédie ». Effectivement, « comme la procession (des Panathénées) traversait le Céramique, le péplos (destiné au Parthénon) où l'on avait... brodé avec l'image de Zeus et d'Athéna celles de Démétrios et d'Antigonos se déchira par le milieu, du fait d'un ouragan » [19]. Mais le document le plus significatif et poétiquement le plus remarquable est la tirade de Rhianos, — vingt et un hexamètres, — contre la divinisation des souverains. Cette pièce a pour unique témoin un manuscrit de l'*Anthologie* de Stobée, le Vossianus O. 9 de Leyde, du XV^e siècle ; voici la traduction du texte établi par F. Jacoby [20] : « Certes, je le vois bien, tous tant que nous sommes

13. Id., *ibid.*, p. 155-156.
14. A. Aymard, *o. c.*, p. 415.
15. Cf. F. Taeger, *Charisma*, I, Stuttgart, 1957, p. 237 et 273.
16. Athénée, VI, 233 d-f.
17. Cf. L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, p. 182-185 ; A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 165, n. 2.
18. Plutarque, *Démétrios*, 12, citant Philippidès, fr. 25 Kock.
19. Plutarque, *ibid.*
20. F. Jacoby, *Die Fragmente...*, III A, Leyde, 1940, n° 265, p. 73, fr. 60.

nous ne sommes qu'erreur, et nous portons les dons équivoques des dieux dans l'égarement de notre cœur ; celui qui tourne en quête de subsistance profère contre les Bienheureux des imprécations terribles, dans sa détresse ; il déshonore sa valeur, son courage, sans hardiesse à concevoir une parole ou à agir, figé d'effroi en présence des riches, et son cœur est en proie à l'humiliation et à la misère. Mais si quelqu'un prospère, si Dieu lui accorde l'opulence et le pouvoir, il oublie que ses pieds foulent la terre, que ses parents sont des mortels, et dans la présomption de son esprit coupable il gronde à l'égal de Zeus, il tient sa tête dressée sur ses épaules, tout chétif qu'il est ; il courtise Athéna aux beaux bras et imagine quelque sentier vers l'Olympe, afin de festoyer au nombre des Immortels. Mais Até, de ses pieds délicats, court après lui, elle se pose au sommet de sa tête, inattendue, invisible ; tantôt, plus jeune, elle frappe les vieilles fautes, tantôt, vieille, les plus récentes, exécutrice des volontés de Zeus, souverain des dieux, et de Diké » [21].

Ne retenons de ce poème qu'un fait : au IIIe siècle av. J.-C., Rhianos de Crète, l'émule d'Apollonius de Rhodes, légèrement plus jeune que Cléanthe et Aratus, pose pour la première fois, en termes stoïciens, la question de la divinisation des princes. Vise-t-il un Ptolémée ? Le « gronde à l'égal de Zeus » du v. 13 pourrait être une allusion aux « honneurs divins » que la confédération des Cyclades se vante d'avoir la première décernés à Ptolémée Sôtèr [22]. Mais c'est surtout Démétrios Poliorcète que le poète paraît avoir en vue [23]. Sa thèse se résumerait en un vers de Corneille : « Pour grands que soient les rois, ils sont ce que nous sommes ».

Valeur religieuse du culte. Il manque au culte des souverains un contenu vraiment religieux : on ne prie pas ces nouveaux dieux [24]. La foi grecque s'y exprime cependant au moins autant que dans les cultes des divinités poliades : ce qu'elle attend des dieux, ç'a toujours été « des bienfaits directs et tangibles » [25]. Et parmi les épithètes qu'on décerne aux princes déifiés, trois au moins intéressent l'histoire des religions : *euergétès* εὐεργέτης (« bienfaiteur »), *épiphanès* ἐπιφανής (« manifesté »), *sôtèr* σωτήρ (« sauveur ») ; la troisième qualifiait déjà Zeus et Athéna [26].

21. Je reprends la traduction des *Recherches de science religieuse* (XLVIII, 1960, p. 56-57) et des *Mélanges Henri de Lubac* (*L'Homme devant Dieu*, III, Paris, 1963, p. 44-45).

22. *Sylloge*[3], 390, l. 26 sv. ; voir l'article des *Mélanges de Lubac*, p. 46 et n. 15.

23. Cf. O. Weinreich, in *Hermes*, LXVII, 1932, p. 361-362.

24. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 182.

25. A. Aymard, *L'Orient et la Grèce antique*, p. 480.

26. Id., *ibid.*, p. 417 ; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 183 ; C. Habicht, *Gottmenschentum*..., p. 156-159.

LA DIVINATION [1]

« Divination », le terme d'origine latine, et « mantique », le terme grec francisé, désignent tous deux la même réalité : l'« art du devin » ; avec cette supériorité pour le premier qu'il se rattache au nom de la divinité [2]. Au sens large, c'est « l'art de prévoir ce qu'il faut faire, avec ce qu'on doit y inclure : non seulement les manifestations d'Apollon ou de son porte-parole, ou celles d'autres dieux (comme Zeus à Dodone), mais encore l'interprétation de signes et présages (événements censés extraordinaires), de visions, des organes intérieurs des victimes sacrifiées et du vol des oiseaux ; et l'usage de textes prétendument composés par des voyants inspirés, tels que Musée et Bacis » [3].

La crédulité grecque en la matière n'a d'autres limites que celles des exigences divines ; car les dieux ne manquent pas d'humour et consentent à revenir sur leur sévérité : après s'être irrité contre Stilpon de Mégare, qui ne lui a pas sacrifié le bœuf dû par les prêtres, Poséidon lui sourit et promet aux Mégariens un banc d'anchois [4].

Les anciens ont de tout temps recouru aux devins ; mais ils n'acceptent que les bons présages ou ceux qu'ils estiment tels : dès le début de l'*Iliade*, Agamemnon traite Calchas de « prophète de malheurs, qui te plais à les annoncer » (I, 105-108). Il y a une divination contraignante et fondée sur la magie comme le sera la théurgie néoplatonicienne. D'autre part, l'acceptation d'un présage le rend irrévocable : c'est l'histoire de Mardonius ou celle de Perdiccas au VIII[e] livre d'Hérodote [5].

L'auteur du traité le plus complet sur le sujet, A. Bouché-Leclercq, a distingué deux formes de divination : la divination « inductive », celle que les anciens nommaient « technique », et la divination « intuitive », celle qu'ils appelaient « naturelle » [5 *bis*]. A la première classe se rattachent, entre autres, la lécanomancie, la cléromancie, l'ornithomancie.

La lécanomancie, de *lékanè*, « écuelle », prédit l'avenir d'après une surface brillante, souvent liquide ; sous sa forme principale, la catoptromancie, « divination par le miroir » (*katoptron*), les personnes ou événements cachés qui forment l'objet de la consultation apparaissent dans un miroir [6], lequel peut être remplacé par toute surface polie et réfléchissant la lumière : vase de métal brillant, ongle, œuf, ou encore, dans la parodie des *Acharniens* d'Aristophane (v. 1128 sv.), bouclier arrosé d'huile.

1. Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris, 1879-1882 ; W. R. Halliday, *Greek Divination*, Londres, 1913 ; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961 ; et les ouvrages indiqués ci-après à l'occasion de l'oracle de Delphes.

2. Cicéron, *De divinatione*, I, 1.

3. A. D. Nock, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXXXV, 1942, p. 475.

4. Plutarque, *Quomodo quis in virt. sent. prof.*, 12, 83 c ; cf. A. D. Nock, *o. c.*, p. 477-478.

5. Hérodote, VIII, 114 et 137 ; cf. W. R. Halliday, *o. c.*, p. 47-49.

5 *bis*. Cf. par exemple Cicéron, *De divin.*, I, 34.

6. A. Delatte, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège et Paris, 1932, p. 7-8.

La cléromancie « tirait les sorts » représentés par des cailloux, des osselets, des dés, des fèves ; de là l'expression latine *tollere sortes*, et l'emploi, classique pour la Pythie, du grec *anaireîn* au sens de « rendre un oracle ».

L'ornithomancie, qui deviendra chez les Latins l'art des « augures », apparaît de bonne heure aussi ; le rôle des oiseaux dans la divination ressort de nombreux témoignages, comme la comédie d'Aristophane, jouée en 414, au début de l'expédition de Sicile. Citons la fin de la parabase, où le chœur s'adresse aux Athéniens : « Vous estimez oiseau tout signe ayant trait à la divination ; une rumeur pour vous est un oiseau ; un éternuement, vous l'appelez oiseau ; une rencontre, oiseau ; une voix, oiseau ; un serviteur, oiseau ; un âne, oiseau ! N'est-il pas évident que nous sommes pour vous l'oracle d'Apollon » ? [7].

La divination intuitive, ou, mieux encore, « inspirée », comprend surtout l'oniromancie (d'*oneiros*, « rêve »), la nécromancie (de *nécros*, « mort ») et les oracles.

Oniromancie. L'exposé le plus complet de la « divination par les rêves », — un des petits traités d'Aristote connus sous le nom de *Parva Naturalia* s'intitulait « De la divination dans le sommeil », — est l'*Onirocriticon* (« Clé des songes ») d'un contemporain de Marc-Aurèle : Artémidore, de Daldis en Lydie [8].

L'oniromancie se pratiquait officiellement dans les deux sanctuaires d'Épidaure et d'Oropos, à la faveur de l'incubation.

Celle-ci, comme beaucoup de fonctions ou d'attitudes religieuses, requérait la pureté rituelle, que mentionnent de nombreux documents, la plupart, il est vrai, d'époque relativement tardive ; dès le IVe siècle a. C. cependant, à Métropolis en Ionie, un règlement, affiché devant le temple de la Déesse-Mère, distingue entre les relations sexuelles licites et illicites [9] : après ces dernières, l'interdiction d'entrer dans le temple dure plus longtemps, comme encore à Pergame vers 130 a. C. [10] et à Lindos (Rhodes) au IIe siècle p. C. [11]. D'autres conditions, — jeûne, abstinence de fèves ou de vin, veilles, sacrifices, — apparaissent à Oropos, en Attique, au sanctuaire d'Amphiaraos ; à Lébadée, en Béotie, à celui de Trophonios [12].

C'est au cours de l'incubation qu'Amphiaraos et Trophonios rendaient leurs oracles. Pour obtenir du second de ces héros une réponse sur un territoire d'Oropos contesté, que deux tribus athéniennes s'étaient vu attribuer par le sort au détriment du sanctuaire, Euxénippe dut aller, en service commandé, coucher dans le temple, et il rapporta au peuple le songe qu'il disait avoir eu [13]. Un

7. Aristophane, *Oiseaux*, v. 719-722 (trad. H. Van Daele).

8. Ed. R. A. Pack, Leipzig, 1963 ; analyse détaillée ap. A. Bouché-Leclercq, *o. c.*, I, p. 297-323 ; extraits ci-dessus, p. 85-86.

9. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 29, l. 4-5 ; cf. le commentaire du nº 12 (p. 38) et W. R. Halliday, *o. c.*, p. 103, n. 1 (citant *Syll.*³, 982-983).

10. Sokolowski, *L. S. A. M.*, 12 = *Syll.*³, 982, l. 2.

11. Michel, 723 = *L. G. S.*, 148 = *Syll.*³, 983.

12. Cf. L. Deubner, *De incubatione*, Leipzig, 1900, p. 14 sv. ; sur Amphiaraos en particulier, cf. Pausanias, I, 34. Cicéron rapproche les deux héros : « an Amphiaraus erit deus et Trophonius » (*De natura deorum*, III, 49).

13. Hypéride, *Pour Euxénippe*, 14. Sur l'oracle de Trophonios, cf. Pausanias, IX, 39 et le commentaire de G. Dossin, « Une consultation de l'oracle de Trophonios à Lébadée » (*Musée belge*, XXV, 1921, p. 209-220).

jeune pythagoricien mis en scène par Plutarque dans le *Démon de Socrate*, Timarque, « descendit dans l'antre de Trophonios après avoir accompli les rites de l'oracle » [14]. Épaminondas se servit de celui-ci pour affermir ses troupes avant Leuctres (372 a. C.) [15].

Il en va de même à Épidaure ; la plupart des miracles d'Asclépios se produisent pendant une période d'incubation. Voici, par exemple, l'histoire de Cléo. « Enceinte depuis cinq ans, elle vint supplier le dieu et dormit dans l'abaton ; dès qu'elle fut sortie et se trouva hors du sanctuaire, elle mit au monde un fils qui, à peine né, se baignait lui-même à la source et trottait à côté de sa mère. Après cette faveur, elle écrivit sur son ex-voto : Ce ne sont pas les dimensions de la tablette qu'il faut admirer, c'est la puissance divine : comment Cléo porta cinq ans son fardeau, jusqu'à l'incubation au cours de laquelle le dieu la guérit » [16]. L'*abaton* (portique « inaccessible ») était le dortoir où les nuits des patients qui espéraient la vision libératrice s'écoulaient dans la ferveur et l'angoisse [17].

L'incubation était comme une condition de l'oniromancie ; l'usage de cette très ancienne forme de mantique, — la plus ancienne d'après Plutarque [18], — donna beaucoup d'efficacité aux visions du sommeil. La popularité des sanctuaires d'Asclépios grandit rapidement : on le vénère dès 500 a. C. à Épidaure ; à Athènes, depuis 420, date de son arrivée à l'Éleusinion, qui lui offre l'hospitalité jusqu'à l'érection d'un Asclépieion au pied de l'Acropole ; au Pirée, lieu probable de la scène du *Plutus* d'Aristophane, représenté en 388 [19] ; sur la côte d'Asie, à Pergame et, à partir du milieu du IVe siècle, à Cos, où se passe le *IVe Mime* d'Hérondas. Plus tard, Rome elle-même établit Asclépios dans l'île du Tibre : désolée par une épidémie, en 293 a. C., elle envoie à Épidaure une ambassade chargée de ramener le dieu sous la forme d'un des serpents sacrés.

Nous passerons plus rapidement sur la nécromancie, dont un des premiers témoignages est, au XIe chant de l'*Odyssée*, l'évocation des morts ou *Nékyia* ; Ulysse rend quelques instants de vie à sa mère Anticlée, à Alcinoüs, Agamemnon, Achille, Ajax. Eschyle recourt plusieurs fois à cette « psychagogie » : le chœur des *Perses* évoque Darius [19 bis] ; au début des *Choéphores*, ce sont Oreste et Électre qui font de même pour Agamemnon.

La forme majeure de la divination « inspirée » est la « chresmologie » ou révélation par les oracles (*chrèsmos*).

14. Plutarque, *De genio Socratis*, 21, 590 a.

15. Diodore, XV, 53 sv. ; cf. M. P. Nilsson, *Cults*, p. 135.

16. N° 1 Herzog (ap. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931) = *I. G.*, IV, 1², 121, l. 1-9. Voir la traduction des nos 2, 5, 8, 23 ci-après, p. 237-238, et celle, plus complète, d'A.-J. Festugière, *La Grèce. La Religion* (in *Hist. gén. des rel.*, II, 1944), p. 132-135.

17. Sur les nuits de l'abaton, cf. A. Defrasse et H. Lechat, *Épidaure*, Paris, 1895, p. 140-141, 242-243, 245-246.

18. *Septem sap. conv.*, 15 ; cf. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 67 et n. 5.

19. Aristophane, *Plutus*, 653-763 ; cf. E. Roos, « De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto », in *Opuscula atheniensia*, III, Lund, 1960, p. 55-97.

19 *bis*. Eschyle, *Perses*, 612-666 ; c'est l'ἀνάκλησις (« Beschwörung ») : cf. J. Laager, in *R. A. C.*, V, c. 582.

Les oracles.

Zeus, qui détient dans l'Olympe le pouvoir suprême, dispose naturellement du don de prévoir l'avenir. A Dodone, en Épire, les « chênes de Jupiter, arbres dodonéens », comme Ronsard les appelle, rendent les oracles du dieu par les mouvements de leur feuillage, qu'interprètent des prophétesses, les Péléiades. Les consultants gravaient leurs questions sur des lamelles de plomb, que les fouilles ont restituées en grand nombre ; beaucoup sont du IIIe siècle a. C. ; des gens simples, en des formules d'une prose naïve, demandent « auquel des dieux ou des héros ou des démons ils doivent adresser leurs sacrifices et leurs prières » pour obtenir concorde civique (843, fin du Ve siècle) ou prospérité familiale (845, IVe siècle) ou santé de l'impétrant et de ses proches (847, IIIe siècle) ; ce que l'on cherche, c'est ce qui « sera préférable et meilleur » [20]. Au IIe siècle a. C., les questions se font plus personnelles : « Agis demande à Zeus Naïos et à Dioné (la déesse-Terre associée à Zeus), au sujet des couvertures et des oreillers, s'il les a lui-même perdus ou si quelqu'un du dehors les lui a volés » (no 851) ; et surtout : « Lysanias demande à Zeus et à Dioné si l'enfant dont Nyla est enceinte est bien de lui » (no 850) [21].

Mais le dieu de la divination est par excellence Apollon. Trois sanctuaires surtout rendent ses oracles : en Asie Mineure, Claros, près de Colophon, dont L. Robert a retrouvé l'*adyton* (« lieu impénétrable aux profanes »), et le sanctuaire des Branchides ou Didymeion, sur le territoire de Milet ; en Grèce propre, Delphes. Un des auteurs qui nous renseignerait le mieux sur les Branchides serait Jamblique, dans le *De mysteriis*, s'il ne lui arrivait de confondre les pratiques du Didymeion et celles de Delphes [22] ; citons seulement un passage qui distingue nettement trois temples : « L'autre espèce de divination, multiforme et inspirée, est, parmi les oracles, fameuse et particulièrement claire ; c'est celle qui se manifeste ainsi : les uns ont bu de l'eau, comme le prêtre d'Apollon Clarios à Colophon ; les autres se tiennent auprès des gouffres, comme celles qui prophétisent à Delphes ; d'autres enfin sont insufflés par des eaux, comme les prophétesses des Branchides » [23].

Les fouilles allemandes permettent de se représenter une consultation au Didymeion ; comme à Claros, deux portes commandaient des passages voûtés par lesquels on gagnait le local prophétique ; et Hérodote raconte le stratagème qu'Aristodicos, de Kymé en Éolide, employa pour empêcher ses compatriotes de livrer aux Perses, sur la foi d'un premier oracle, un Lydien qui s'était réfugié chez eux comme suppliant [24].

20. Les numéros sont ceux de Michel. Sur la formule rituelle, λῶον καὶ ἄμεινον, à rapprocher des formules de bénédictions, cf. A. Wilhelm, in *Sitzungsb... Wien*, ph.-h. Kl., CLXXV, 1916, p. 25-27 ; P. Amandry, *La Mantique apollinienne*, Paris, 1950, p. 164 et 171.

21. Traduction de R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, p. 28. On trouvera les principaux textes chez H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*, Oxford, 1967, app. I, p. 259-273.

22. Cf. B. Haussoullier, in *Revue de Philologie*, 2e série, XLIV, 1920, p. 270, n. 3.

23. Jamblique, *De mysteriis*, III, 11 (p. 123, 12-18).

24. Hérodote, I, 157-160 ; cf. B. Haussoullier, in *Revue de Philologie*, 2e série, XLIV, 1920, p. 271-273, dans l'appendice intitulé : « Comment avait lieu la consultation de l'oracle ? » (p. 268-277) et résumé par R. Flacelière, *Devins...*, p. 45-47.

Delphes.

Après l'invasion dorienne, le sanctuaire de Delphes est administré par une amphictionie composée des représentants (hiéromnémons) de douze peuples grecs, dont les assemblées donnèrent lieu, à partir de 590 a. C., aux jeux pythiques, les plus célèbres de la Grèce avec ceux d'Olympie. Bien avant cette date, on y venait de tout le monde grec, pour consulter Apollon sur les questions les plus variées concernant les États et les individus.

Le sort de la cité athénienne a tenu à l'interprétation d'une réponse énigmatique, l'oracle avant Salamine. Seul devait échapper à la destruction le « rempart de bois », et la « divine Salamine » perdrait les enfants des femmes. Là-dessus, les Athéniens se divisaient ; pour les uns, le rempart de bois était l'Acropole, autrefois fermée d'une palissade ; pour les autres, c'était la flotte ; mais ceux-ci étaient embarrassés par la fin de l'oracle, qui semblait prédire une défaite navale à Salamine. C'est alors que Thémistocle intervint, pour soutenir, contre les interprètes officiels ou « chresmologues », que si la défaite avait dû être celle des Athéniens, le dieu aurait dit « infortunée Salamine » et non pas « divine Salamine » ; la prédiction visait donc les ennemis [25]. Cette exégèse fit que les Athéniens s'embarquèrent et remportèrent la victoire qui les sauva.

Dans les relations entre cités, l'oracle provoque ou approuve les pactes. Hérodote (I, 69) dit que Crésus conclut une alliance avec Sparte, d'accord avec l'oracle de Delphes ; Thucydide (I, 103), que les Spartiates laissèrent par son ordre échapper certains Messéniens ; Xénophon (*Hell.*, VII, 1, 27) note, comme une exception étonnante, que Thébains et Spartiates, réunis à Delphes pour discuter la paix, aient pu délibérer sans consulter le dieu [26]. L'usage politique de l'oracle entraîna bien des abus [27] ; sans descendre jusqu'au milieu du IVe siècle, époque où la Pythie, après Chéronée, commence à « philippiser » [28], cela ressort des parodies d'Aristophane : témoin le Paphlagonien des *Chevaliers* (424 a. C.), v. 109 sv., 960, 1230 ; l'esclave Sosias dans les *Guêpes* (422 a. C.), v. 31 sv. ; le devin Hiéroclès dans la *Paix* (421 a. C.). v. 1119 sv. ; le devin des *Oiseaux* (414 a. C.), v. 960 sv. ; Lysistrata dans la pièce qui porte son nom (411 a. C.), v. 770 sv.

Les consultants privés n'étaient pas toujours, eux non plus, de bonne foi. Nous avons pourtant vu à Dodone des questions qui respirent la sincérité ; mais on demandait d'ordinaire à l'oracle « ce qu'il fallait faire » pour atteindre tel ou tel but ; autrement dit, on ne l'interrogeait que sur les moyens à prendre, comme Xénophon avoue l'avoir fait avant de rejoindre Cyrus le jeune : « Il demanda à Apollon à quel dieu il devait offrir des sacrifices et des prières, pour parcourir dans les meilleures conditions la route à laquelle il songeait et pour revenir sain et sauf après un plein succès. Apollon lui indiqua les dieux auxquels il fallait qu'il sacrifiât. A son retour, Xénophon raconta à Socrate la réponse du dieu. L'autre, après ce récit, le blâma de n'avoir pas d'abord

25. Hérodote, VII, 141-143.
26. Cf. A. D. Nock, in *Proceed. of the Amer. Philos. Soc.*, LXXXV, 1942, p. 472, n. 2.
27. Cf. M. P. Nilsson, *Cults*, ch. v, *Oracles and Politics*, p. 123-142.
28. Eschine, III, 130.

demandé s'il lui était plus avantageux de partir que de rester, et, ayant décidé tout seul de faire ce voyage, d'avoir seulement consulté le dieu sur les meilleurs moyens de l'accomplir » [29].

La Pythie. Le dieu rendait ses oracles par l'intermédiaire d'une prêtresse, la Pythie. Ce fut longtemps une jeune fille ; plus tard, à la suite d'un viol, la vierge fut remplacée par une femme d'âge mûr et mariée. La description classique, dont tous les traits remontent à l'antiquité, représente la Pythie « assise sur un trépied, au-dessus d'une crevasse d'où montent des vapeurs (d'acide carbonique, mais agréables à l'odorat), au fond d'un antre obscur ; ayant bu de l'eau de la source Cassôtis et mâché des feuilles de laurier, dont elle secoue en même temps une branche qui se trouve à portée de sa main, elle entre en transe sous l'effet des vapeurs ; elle dénoue ses cheveux, l'écume lui monte aux lèvres, ses soubresauts font retentir l'airain du trépied ; dans cet état de névrose hystérique, elle prononce d'une voix entrecoupée des mots sans suite, mais groupés en hexamètres, que les prêtres interprètent ensuite à leur gré » [30].

P. Amandry, que nous venons de citer, a soutenu que Lucain et, pour des raisons apologétiques, Origène et saint Jean Chrysostome avaient accrédité l'image d'une prophétesse délirante ; les allusions de Plutarque, au contraire, ignorent toute frénésie ; et dans aucun des monuments figurés, le dieu de Delphes ou son interprète ne se départissent « d'une dignité tranquille » [31]. A l'appui de cette opinion, l'on enlève à la *mania* du *Phèdre* (244 a-b) toute valeur de désordre mental accompagné de désordres physiques, en traduisant « transport divin », et c'est en ce sens que le mot s'appliquerait à la « prophétesse de Delphes » et aux « prêtresses de Dodone » [32]. Nous savons en réalité fort peu : la Pythie a gardé son secret.

Elle formulait, avons-nous dit, ses oracles en hexamètres. Il paraît cependant arbitraire de rejeter comme forgé l'oracle à Chéréphon : « Sage est Sophocle, plus sage Euripide ; mais de tous les hommes Socrate est le plus sage », sous prétexte qu'il est constitué de deux trimètres iambiques [33] ; peut-être la rédaction en vers est-elle légèrement postérieure à l'anecdote de l'*Apologie* platonicienne [34]. D'autres sanctuaires connaissent des mètres différents ; on trouve dans un oracle de Magnésie (du Méandre ?) quatre dimètres anapestiques (v. 5-8), douze trimètres iambiques (v. 9-20), quatre tétramètres iambiques catalectiques (v. 21-24) ; en tout vingt vers qui séparent les hexamètres 1-4 et 25-32 [35]. L'oracle parodique sur la prophétesse de Germanie Véléda, « inter-

29. Xénophon, *Anabase*, III, 1, 6-7 (trad. P. Masqueray).

30. P. Amandry, *La Mantique apollinienne*, Paris, 1950, p. 19.

31. Id., *ibid.*, p. 20-24 et 77. — Voir ci-dessus, p. 41, les principales objections à cette thèse.

32. Id., *ibid.*, p. 43. Nous reviendrons sur la Pythie à propos de l'extase (p. 313).

33. C'est l'objection d'un scoliaste des *Nuées* d'Aristophane (v. 144), reprise par W. Hendess, *Oracula graeca quae apud scriptores graecos romanosque exstant*, Halle, 1877, p. 11-13 ; cf. Ph.-E. Legrand, in *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, p. 214-217 ; et, sur Xénophon, *Apol.*, 14, H. W. Parke, in *Classical Philology*, LVI, 1961, p. 249-250 ; sur les questions avec superlatif (qui est le plus sage, le plus heureux, le plus pieux...) et les réponses de l'oracle, F. Wehrli, *Hauptrichtungen des griechischen Denkens*, Zurich et Stuttgart, 1964, p. 56-57.

34. H. W. Parke et D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, p. 170.

35. Kaibel, *Epigrammata*, Berlin, 1878, nº 1034.

née » dans un sanctuaire d'Ardéa avec les fonctions d'une sorte de sacristine, est de mètre « logaédique » : hendécasyllabes sapphiques pour J. Keil et P. Mingazzini, hendécasyllabes phaléciens pour C. H. Roberts, priapéens de quinze syllabes pour P. Maas ; dans ma restitution, hipponactéens de neuf syllabes dont J. Bousquet ramène plusieurs à des glyconiens octosyllabes [36] ; cette économie permet d'éliminer un νῦν cheville à la fin du système, et je traduirais aujourd'hui, sans plus introduire cet adverbe inutile : « Oracle concernant Véléda. Tu te demandes ce qu'il te faut faire de la vierge à haute taille que les buveurs de Rhin révèrent en tremblant ? — Qu'avec des pinces d'or, pour n'avoir pas à la nourrir oisive, elle mouche un nez (un bec de lampe) tout de bronze ».

On ne chansonne que la réussite. Celle du genre oraculaire se manifestait déjà à travers les parodies d'Aristophane. Il reste que tels adversaires résolus des excès de la mythologie ont toujours respecté Delphes. Héraclite disait : « Le roi dont l'oracle est à Delphes ne parle pas, ne dissimule pas, il indique » [37]. Platon surtout proclame bien haut sa vénération envers Apollon : c'est à lui que les gardiens devront sacrifier avant de dresser leurs tentes (*Rép.*, III, 415 e 4) ; lui qu'il faut consulter pour les lois sur le culte « des démons, des dieux et des héros » et les honneurs à rendre aux morts (*Rép.*, IV, 427 b 6-8) : « nous ne suivrons pas d'autre interprète que celui du pays ; car ce dieu, interprète traditionnel de la religion, s'est établi au centre et au nombril de la terre pour guider le genre humain » (c 2-4). Dans la conciliation entre le culte ancestral des Olympiens et la nouvelle astrolatrie, Delphes jouera un rôle modérateur (*Epinomis*, 988 a 4) [38].

LE SACRIFICE

Les descriptions les plus complètes que nous ayons des sacrifices dans la Grèce ancienne remontent à l'époque archaïque ; à vrai dire, les rites une fois fixés, dès Homère, se sont maintenus pendant plus de dix siècles à peu près sans changement. C'est donc à l'épopée qu'il faut demander l'essentiel de l'information. Après les notions de vocabulaire, viendra la classification des sacrifices ; nous en examinerons ensuite les occasions ; d'autres sections seront consacrées au sacrifice des rois Atlantes, à ceux de la religion populaire, à la portée religieuse du sacrifice dans les jugements des philosophes.

Vocabulaire.

En grec, le sacrifice est désigné du nom de *thysia* θυσία, de *thyein* θύειν, « sacrifier ». A côté de ce *thyein* θύειν II, la langue possède un *thyein* θύειν I,

36. Cf. É. des Places, in *R. É. G.*, LXI, 1948, p. 381-390 ; J. Bousquet, *ibid.*, LXII, 1949, p. 88-91 ; G. Walser, ap. Pauly-Wissowa, *R.-E.*, VIII A, 1, 1955, c. 620-621.

37. Fr. 93 Diels-Kranz (trad. d'A. Jeannière, in *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1959, p. 111).

38. Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 138 et n. 1.

« être orageux » ; les deux verbes semblent avoir une origine identique [1] ; la linguistique ne permet guère de préciser davantage [2]. *Thyein* θύειν se dit strictement des parties brûlées de l'animal ; *hiéreuein* ἱερεύειν, des parties non brûlées qui servaient au repas de communion. Pour les sacrifices aux dieux chtoniens, qui excluaient ce repas, on se sert d'*holokauteîn*(*-toûn*) ὁλοκαυτεῖν, -τοῦν (« brûler entièrement »), de *sphazein* σφάζειν (« égorger »), et plus généralement d'*énagizein* ἐναγίζειν. Mais *thyein* θύειν a fini par s'appliquer à n'importe quel sacrifice [3].

Classification et description.

Les sacrifices se divisent en deux grandes classes : selon qu'ils s'adressent aux dieux de l'Olympe ou célestes (*ouranioi* οὐράνιοι) ou aux dieux infernaux ou chtoniens (*chthonioi* χθόνιοι), le rituel du sacrifice est olympien ou chtonien. De ce second type Homère fournit plusieurs exemples : ainsi, *Od.*, 10, 516-528, Circé donne à Ulysse les instructions suivantes : autour d'une fosse carrée, il fera à tous les défunts trois libations, de lait miellé, de vin doux, d'eau pure ; il doit ensuite saupoudrer le trou d'une blanche farine, et après avoir invoqué les morts, leur immoler un agneau et une brebis noire, en tournant vers l'Érèbe la tête des victimes. Ce rituel d'« aversion » se retrouve dans le rappel de Clytemnestre aux Érinyes (Eschyle, *Eumén.*, 106-109) : « N'avez-vous pas souvent humé de mes offrandes, libations sans vin, sobres breuvages apaisants ? N'ai-je pas offert plus d'une victime, la nuit, à vos saints repas, sur l'autel flambant, à une heure ignorée de tous les autres dieux ? [4] »

Au contraire, dans le rituel olympien, de service et de communion, le sacrifice est un repas offert aux dieux dont les hommes ont leur part. Il peut être propitiatoire, comme au Ier chant de l'*Iliade* l'hécatombe à Apollon pour le rapt de Chryséis ; ou, plus souvent, impétratoire, comme au chant VI la supplication des Troyennes, ou, au IIIe chant de l'*Odyssée*, celle de Nestor à Athéna. Revenons sur ces textes.

Pour réparer l'offense commise envers Apollon en la personne de son prêtre Chrysès, Ulysse conduit à Chrysé une hécatombe, que les Achéens disposent autour de l'autel. « Ils se lavent les mains, ils prennent les grains d'orge, et Chrysès, à voix haute, prie pour eux, mains tendues au ciel : ' Entends-moi,

1. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1960, p. 699.

2. On lit avec intérêt, non sans un léger scepticisme, les considérations de R. K. Yerkes, *Le Sacrifice*, trad. de H. E. Del Medico, Paris, 1955, p. 123-125 (= *Sacrifice in Greek & Roman Religions & Early Judaism*, New York, 1952, p. 92-95). C'est la seule monographie récente sur le sujet, et encore une partie seulement concerne-t-elle la Grèce. Des observations précieuses de vocabulaire et de rituel réunies dans P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig et Berlin, 1910, il ne se dégage pas une doctrine. En revanche, S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Christiania, 1914, si riche de faits, exagérerait les rapports du sacrifice avec le culte des morts. Voir maintenant W. Burkert in *Greek, Roman & Byzantine Studies*, VII, 1966, p. 102-113, et surtout J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1967 (p. 69-154 pour θύω et son groupe).

3. J. E. Harrison, *Prolegomena...*, Cambridge, 1922, p. 55 ; et voir s. v. *ouranioi* ; chez Homère, les verbes ordinaires sont ῥέζειν, ἔρδειν (J. Rudhardt, *Notions*, p. 253).

4. Trad. P. Mazon, adoptée également pour l'*Iliade*, Hésiode et Sophocle.

dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Scilla la divine... Cette fois encore, accomplis mon désir : des Danaens écarte le fléau outrageux '. Il dit ; et Phoebos Apollon entend sa prière. La prière achevée, les orges répandues, on relève les mufles, on égorge, on dépèce ; on découpe les cuisses ; des deux côtés, on les couvre de graisse ; on dispose au-dessus les morceaux de chair crue ; après quoi, le vieillard les brûle sur des bûches, et sur elles répand le vin à sombres feux, tandis qu'à ses côtés des jeunes ont en mains les fourchettes à cinq dents. Puis, les cuisseaux brûlés, on mange la fressure ; le reste, on le débite en menus morceaux ; on enfile ensuite ceux-ci sur des broches ; on les rôtit avec grand soin, on les tire enfin tous du feu. L'ouvrage terminé, le banquet apprêté, on festoie, et les cœurs n'ont pas à se plaindre d'un repas où tous ont leur part » [5]. On a souvent distingué les divers temps du rite [6]. La prière de Chrysès répond à celle où il appelait sur les ravisseurs de sa fille la vengeance divine (1, 37-42). Les grains d'orge reparaissent au chant II, dans un sacrifice à Zeus avant la bataille : les sacrifiants les prennent dans la corbeille, les tiennent en mains pendant que le prêtre prononce la prière, et les jettent ensuite devant eux, c'est-à-dire sur la victime, qu'ils entourent au moment où elle va être égorgée (2, 421 sv.). « Ces grains d'orge, écrit Paul Mazon, ont sans doute la même vertu purificatrice que l'eau lustrale dont on asperge aussi la victime avant de l'immoler » [7] ; explication meilleure que celle de R. K. Yerkes, pour qui « la cérémonie des grains d'orge serait une survivance de l'époque où les premiers fruits de la moisson étaient restitués à la terre, d'où ils étaient venus, afin que le cycle de la vie ne fût pas interrompu » [8]. Au chant III, dans un sacrifice avec serment (269-301), ils sont remplacés par les poils coupés sur le front des agneaux. Le but de l'hécatombe est ainsi défini par Ulysse : « Nous voulons apaiser le dieu » (1, 444).

« Apaiser » traduit le verbe *hilaskesthai* ἱλάσκεσθαι, qui signifie aussi « implorer » et revient par deux fois au chant VI (380 et 385), à propos de la supplication à Athéna ; il est donc commun aux deux sortes de sacrifices. Nous venons de voir décrit le sacrifice propitiatoire ; voici maintenant l'impétratoire. Le devin Hélénos invite Hector à aller trouver leur mère Hécube, et le message aboutit à la convocation des Anciennes et au vœu qu'en leur nom, tandis qu'« avec le cri rituel (*ololygé*) vers Athéné toutes tendent les bras », prononce la prêtresse Théanô ; « Puissante Athéné, protectrice de notre ville, ô toute divine ! Ah ! brise donc la pique de Diomède ; fais qu'il tombe lui-même, front en avant, devant les portes Scées ; et aussitôt, dans ton temple, nous t'offrirons douze génisses d'un an, ignorant encore l'aiguillon, si tu daignes prendre en pitié notre ville, et les épouses des Troyens, et leurs fils encore tout enfants » [9].

On promet à Athéna des génisses d'un an, ignorantes du joug, en l'honneur de sa virginité ; ainsi fait Nestor au III[e] chant de l'*Odyssée*, v. 380-383 : « Reine, sois-nous propice (ἵλῃθι)... je te sacrifierai une vache d'un an, une bête indomptée, dont nul n'ait mis encore au joug le large front » ; et le grand sacrifice décrit un peu plus loin (421-463) contient les traits déjà observés : « Nestor... répandit

5. *Iliade*, 1, 449-468 ; cf. Euripide, *Électre*, 785 sv. (sacrifice d'Égisthe aux Nymphes, avec le concours d'Oreste).
6. Cf. R. K. Yerkes, *Le Sacrifice*, p. 129.
7. P. Mazon, *L'Iliade*, t. I, Paris, 1937, p. 45, n. 1.
8. R. K. Yerkes, *o. c.*, p. 131.
9. *Iliade*, 6, 301 et 305-310.

l'eau lustrale et les orges, puis il fit à Pallas une longue prière, et, comme il prélevait quelques poils de la tête qu'il lançait dans le feu, l'assistance en priant jeta les pincées d'orge » (444-447) ; la clameur sacrée des femmes (ὀλόλυξαν, 450), qui accompagne la chute de la bête, fait pendant à l'*ololygé* ὀλολυγή des Troyennes au chant VI de l'*Iliade*. A son tour, le sacrifice de Nestor sert de modèle au sacrifice d'Eumée, imitation ou peut-être parodie, que décrit le chant XIV, v. 418-436, sauf que le prélèvement des poils de la hure (v. 422) remplace, au lieu de l'accompagner, la distribution des grains d'orge.

Si l'on réunit, parmi les caractéristiques des sacrifices olympiens, celles qui les opposent le plus nettement aux sacrifices chtoniens, on obtient le tableau suivant [10] :

a) Le nom du sacrifice diffère : *thyein* θύειν (*hiereuein* ἱερεύειν) pour les Olympiens, *énagizein* ἐναγίζειν (*sphazein* σφάζειν, *holokauteîn* ὁλοκαυτεῖν) pour les dieux chtoniens.

b) De même, l'heure : lever du soleil pour les Olympiens, soir ou pleine nuit pour les autres.

c) Les victimes, *hiereia* ἱερεῖα pour les Olympiens, *sphagia* σφάγια pour les Chtoniens, sont blanches pour les premiers (bœuf), noires pour les seconds (bélier, porc) ; mais on fait aussi aux puissances de la terre des offrandes non sanglantes, miel ou fruits.

d) La victime a la gorge dressée pour les Olympiens, tournée vers le bas pour les Chtoniens, afin que le sang pénètre plus facilement dans le sol.

e) Pour la même raison, à l'autel élevé des Olympiens (*bômos* βωμός) s'oppose l'autel bas (*eskhara* ἐσχάρα) ou la fosse (*bothros* βόθρος) des Chtoniens.

f) Le temple des Olympiens se voit de loin ; les Chtoniens ont un *adyton* ἄδυτον, caverne qui représente plus ou moins une tombe.

Entre les deux rituels, d'ailleurs, il se produit des interférences ; c'est, en particulier, le cas d'Héraclès ; nous avons vu sa fête principale, les Héracleia, associer (à Sicyone, à Milet, peut-être à Thasos) rituel héroïque et rituel divin [11].

Beaucoup de traits de l'un et de l'autre sacrifice plongent dans un passé ancien. Sous le titre « Usages sacrificiels grecs », K. Meuli a éclairé les rites obscurs du sacrifice aux Olympiens par des rapprochements avec les chasseurs préhistoriques des régions boréales ou les pâtres du centre de l'Asie [12]. Le repas du sacrifice olympien est pour les hommes, non pour les dieux ; comment, depuis la ruse de Prométhée [13], on n'offre à ceux-ci que les os et le fiel, et encore brûlés, c'est une particularité qui choquait déjà les anciens et qui déconcerte les modernes. Pour en rendre raison, il faut recourir à la méthode comparative. Sacrifices-repas comme sacrifices chtoniens de destruction ont leur origine dans le culte des morts, d'où ils ont passé à celui des héros et à celui des puissances chtoniennes. La coutume de continuer à nourrir les morts est aussi ancienne que le deuil ; de là les libations, le plus souvent nourrissantes : on répand du lait, du miel, de l'huile, du sang. D'autre part, on met dans la tombe

10. Cf. R. K. Yerkes, *o. c.*, p. 79 et surtout W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, p. 221-222, mais déjà P. Foucart, *Le Culte des Héros chez les Grecs*, Paris, 1918, p. 96.

11. Ci-dessus, p. 107 et n. 7-8.

12. Cf. K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, in *Phyllobolia... P. Von der Mühll*, Bâle, 1946, p. 185-288.

13. Hésiode, *Théogonie*, 533 sv.

armes, vêtements, outils, jouets ; mais en général on détruit ces objets, d'ordinaire par le feu, et la rage du désespoir ne recule pas devant les sacrifices humains. Le sacrifice olympien, lui, est un repas de fête en commun [14]. Pour expliquer la part si mince faite aux dieux, les historiens usent d'une échappatoire : les os gardaient un peu de chair ! Plus tard, en effet, quand le prêtre prendra la part du dieu, on ira jusqu'à en fixer le poids [15]. Mais enfin les parties sacrifiées restent essentiellement la vésicule biliaire, les reins, la rate, les oreilles et la langue. Ici commence l'enquête ethnologique sur les coutumes des peuplades primitives de chasseurs et de pâtres, dont les similitudes vont illustrer un grand nombre de rites en apparence bizarres [16]. Les chasseurs du cercle arctique ou de l'Asie centrale croient à la parenté de l'homme et de l'animal. Ils prennent toutes sortes de précautions avant, pendant et après la chasse, ne la commencent pas sans s'être purifiés par l'eau ou la fumée, rejettent sur le voisin la responsabilité d'avoir tué la bête ou remercient la victime de s'être présentée d'elle-même. Les fêtes de l'ours sont les mieux connues. On enterre la peau et les os, parfois on reconstitue le squelette entier, pour préparer la renaissance de l'animal ; on avale les yeux, par compassion pour une victime dont on ne peut supporter le regard. Le rituel se développe jusqu'à l'époque historique, où le chasseur, devenu pasteur, aime encore plus les animaux. Comme le chasseur, le sacrificateur doit se purifier ; il évite les instruments de fer.

Tous ces traits se retrouvent dans le sacrifice olympien : l'eau et la fumée des purifications ; l'assentiment de l'animal, qui s'offre de lui-même ; le soin de cacher le couteau au milieu des grains d'orge, comme aux Bouphonies attiques la condamnation de l'arme meurtrière. Pendant le dépècement et la cuisson, on mange les viscères : rate, rognons, foie, tous les morceaux que les chasseurs avalaient. Ainsi s'expliquent les rites de fuite, où le sacrificateur s'enfuit en jetant son couteau. Toute cette histoire du sacrifice olympien montre combien la peur de tuer est profonde chez l'homme.

Occasion des sacrifices.

Dans tout le monde grec, les fêtes des dieux étaient l'occasion de sacrifices, et en les étudiant nous en avons rencontré un grand nombre ; en outre, comme on ne séparait guère prière et sacrifice, celui-ci précédait toute entreprise importante : mariage, voyage, bataille ; et, le succès obtenu, on sacrifiait pour rendre grâces. L'*Odyssée* formule le principe : « Tout homme n'a-t-il pas le même besoin des dieux » (2, 48) ? Télémaque sacrifie avant de s'embarquer (15, 222) comme les Achéens avant le départ pour Troie (*Il.*, 2, 306) et avant le combat (2, 400-401) : « Tous sacrifient aux dieux toujours vivants, mais chacun à un dieu différent, lui demandant d'échapper à la mort, à la mêlée d'Arès ». Au début de l'opuscule intitulé *Hipparkhikos*, voici le conseil que Xénophon donne à un ami nouvellement chargé de ce commandement de

14. « Les *thysiai* sont couramment festins sacrificiels » (L. Gernet, « Frairies antiques », in *R. É. G.*, XLI, 1928, p. 323, n. 1).

15. Longtemps le prêtre n'a eu droit qu'à certaines parties, surtout cuisse (*kôlè* κωλῆ) ou jambe (*skélos* σκέλος) ; cf. L. Ziehen, *L. G. S.*, p. 70 (commentaire du n° 17 = *I. G.*, II², 1237 = *Syll.*³, 921 = Michel, 961).

16. K. Meuli, *o. c.*, p. 223-261.

la cavalerie athénienne : « Tout d'abord, il faut sacrifier et demander aux dieux (*thyonta* θύοντα... *aiteîsthai* αἰτεῖσθαι) de n'avoir ni pensée ni propos ni action qui ne tende à rendre ton commandement agréable aux dieux, non moins qu'utile à toi, aux tiens et à la cité ». Et si, conscient de sa faiblesse, le Grec se tourne sans cesse vers les dieux puissants pour implorer leur aide, il sait aussi leur adresser ses actions de grâces. Ici encore, Xénophon s'accorde avec l'*Odyssée*, où la délivrance d'un danger est une occasion de dire merci à la divinité : « Là, c'est à Poséidon que, pour avoir franchi ce long ruban de mer, nous offrons sans compter les cuisses de taureaux » [17].

Le sacrifice des rois atlantes.

L'intérêt que Platon porte aux survivances du passé nous a valu la description d'un rite hautement archaïque : le sacrifice des rois Atlantes, dans le « Critias ou l'Atlantide » (119 d-120 c). Le rituel comprend quatre temps principaux : 1° sacrifice du dieu, car le taureau désigné par le sort incarne et représente Poséidon, père des Atlantes ; 2° sacrifice de communion réunissant les rois et le dieu ; 3° prestation du serment ; 4° examen et rachat des fautes rituelles [18]. L'âge mythique supposé paraît être le règne de Minos, et les mœurs des Atlantes couvrent les murs des palais de Cnossos, dans la chasse au taureau, dans les gestes sacerdotaux du roi « à fleurs de lys » ; on sait quelles traces l'époque créto-mycénienne ou égéenne a laissées chez Homère. Les inscriptions, celle de Cyrène par exemple, qui rapportent un « serment des Fondateurs », prévoient toujours, comme les Atlantes, le châtiment des transgresseurs éventuels [19] ; le récit du *Critias* connaît les anathèmes gravés sur stèle (119 e) et un jugement nocturne (120 c). Par le sang dont les Atlantes s'aspergent, un pacte se conclut entre le dieu et ses fidèles, dont chacun, pour s'attacher étroitement à lui, puise, avec une coupe d'or, au cratère qui recueille le sang du taureau immolé. Ce breuvage identifie les rois à leur père Poséidon : ils revêtent sa robe d'azur sombre et s'asseoient à terre dans la cendre du sacrifice, qui, remplie de la force du dieu, reste sacrée ; par ce contact, ils se lient au taureau offert en holocauste et représentant du dieu, de sorte qu'ils peuvent rendre une justice parfaite.

Les sacrifices de la religion populaire.

Chez Homère, déjà, on voit le peuple sacrifier : le sacrifice du porcher Eumée au chant XIV de l'*Odyssée* (v. 418-436) imite, nous l'avons vu, ou peut-être parodie celui de Nestor au chant III. Quelques traits, assez rares, se laissent glaner dans les inscriptions ou chez les poètes tragiques ou comiques : ainsi Aristophane nous fait connaître les saucisses des Apaturies

17. *Odyssée*, 3, 178-179 ; cf. Xénophon, *Anabase*, III, 2, 9.

18. Cf. R. Dussaud, in *R. H. R.*, CXXIV, 1941, p. 89-90, à propos de A. Vincent, « Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes » (in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 81-96) ; W. Brandenstein, in *Archiv Orientální*, XVII, 1949, p. 82-84 ; L. Gernet, in *L'Année sociologique*, 1948-1949, p. 59-67.

19. Sur la stèle « des pactes », publiée par S. Ferri dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin (1925, 5, p. 19-24 = *S. E. G.*, IX, n° 3), l. 40 sv., cf. Ch. Picard, in *L'Acropole*, VIII, 1933, p. 10-13, et ci-après, p. 250.

(*Acharniens*, 146), les « bouphonies » des Dipolies (*Nuées*, 984-985), les festins des Panathénées (*ib.*, 386) ; et ses parodies de sacrifices dans les *Nuées* (426) comme dans les *Oiseaux* (848 et 862) sont instructives. D'autres, plus nombreux, apparaissent à l'époque hellénistique dans les *Idylles* de Théocrite ou les *Mimes* d'Hérondas : les « Femmes au temple d'Asclépios » (à Cos, *Mime* IV) offrent au dieu un coq, et le prêtre a droit à une cuisse de la bête [20] ; ou encore dans l'*Anthologie Palatine* : on y offre des animaux de toute sorte, mais aussi des légumes, des fruits, du miel, du fromage en sacrifice d'expiation, de demande ou d'action de grâces ; les donateurs appartiennent à tous les milieux ; il en est de très humbles.

Jugements des anciens sur la portée religieuse des sacrifices.

Le sacrifice homérique n'avait rien de sublime, et l'on comprendrait que les philosophes, si sévères pour l'anthropomorphisme de la religion traditionnelle, l'eussent englobé dans la même condamnation. En fait, cependant, il trouve grâce ou du moins indulgence auprès de beaucoup d'entre eux. Pour nous en tenir à des adversaires déclarés de la mythologie, Xénophane, par exemple, malgré sa tendance au monothéisme, décrit un banquet avec des accents religieux [21]. Si Platon flétrit, comme la pire impiété, celle qu'Homère est particulièrement coupable d'avoir accréditée, l'idée que les dieux se laissent séduire par la graisse et la fumée des sacrifices (*Rép.*, II, 365 e ; *Lois*, X, 885 b, 888 c, 906 b-e), il n'hésite pas à déclarer : « Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relation avec eux par des prières, des offrandes et tout l'ensemble du culte divin, c'est le plus beau, le meilleur, le chemin le plus sûr de la béatitude » (*Lois*, IV, 716 d) ; et le début du l. VIII des *Lois* prévoit dans la nouvelle cité « quels sacrifices et à quelles divinités il sera », selon la formule consacrée, « plus profitable et meilleur d'offrir » [22] ; « il y en aura trois cent soixante-cinq, sans manque, de façon qu'il y ait sans cesse un corps de magistrature sacrifiant à quelque dieu ou quelque démon dans l'intérêt de la cité, de ses habitants ou de leurs biens » [23] ; « à chacun des douze dieux on fera chaque mois des sacrifices » [24].

Dans le traité *De la piété* que le *De abstinentia* de Porphyre nous a conservé en partie [25], Théophraste distingue trois motifs pour lesquels il serait, dit-on, légitime de sacrifier : l'honneur des dieux, la reconnaissance envers eux, l'usage des biens : ἢ... διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν [26] ; ce qui déter-

20. Hérondas, *Mimes*, IV, v. 12 et 89-90.

21. Fr. 1 D.-K. Cf. J. Defradas, in *Revue des Études grecques*, LXXV, 1962, p. 344-365 ; mais W. K. C. Guthrie écrit dans *A History of Greek Philosophy* (I, Cambridge, 1962, p. 375) : « le 'dieu' au singulier du v. 13 s'explique par la mention de l'autel deux vers plus haut. Il s'agit du dieu particulier (Dionysos ?) que chantent les hymnes. Quel qu'il soit, il n'a rien à faire avec le dieu unique du fr. 23, et nous ne devons pas chercher une théologie sérieuse dans ce poème à boire ».

22. Platon, *Lois*, VIII, 828 a 2-4 (trad. A. Diès).

23. Id., *ibid.*, 828 b 2-4 (id.).

24. Id., *ibid.*, 828 c 2-3 (id.).

25. Cf. J. Bernays, *Theophrastos Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866 ; W. Pötscher, *Theophrastos Péri eusebeias*, Leyde, 1964.

26. Porphyre, *De abst.*, II, 24 début ; p. 152, 19-20 Nauck². Cf. J. Bernays, *o. c.*, p. 103-108 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 253-254 ; W. Pötscher, *o. c.*, p. 106.

mine les hommes dans le choix des victimes, ce n'est pas le souci de plaire aux dieux, mais celui de satisfaire leur goût ; on ne sacrifie pas les animaux qui ne seraient pas bons à manger, comme le singe (d'ailleurs inutile) ou l'âne (d'ailleurs utile) [27]. A la suite d'Empédocle, Théophraste n'admet que les offrandes non sanglantes, comme l'encens ou le miel ; il ajoute les fruits de la terre [28]. Porphyre reprend cette thèse ; il rejette toute espèce de sacrifices pour les dieux suprêmes, ne laisse adresser aux dieux intelligibles que des hymnes, réserve aux divinités astrales les offrandes non sanglantes : farine, miel, fruits et fleurs [29].

Jamblique se montre plus favorable aux sacrifices. Au l. V du *De mysteriis*, qui leur est entièrement consacré, il discute le principe « s'abstenir de ce qui a eu vie pour ne pas souiller les dieux par les vapeurs émanant d'êtres vivants » [30] ; cette formule porphyrienne se trouve chez Eusèbe et Théodoret de Cyr [31] comme chez Augustin [32]. L'abstinence de « ce qui a eu vie » appartient au plus ancien fonds pythagoricien ; témoin, « vers 260 a. C. ou peu après », l'inscription du roi indien Piodassès (Azoka), où se lit, aux lignes 5-6, ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων [33]. Mais « ce n'est pas pour préserver les dieux de la souillure des vapeurs animales que leurs fidèles s'abstiennent de ce qui a eu vie » [34] ; ces vapeurs ne peuvent atteindre les corps éthérés. D'ailleurs les êtres supérieurs n'ont pas besoin de sacrifices, que ce soient les dieux immatériels ou même les démons : les faire attendre de nous leur nourriture, ce serait les mettre dans notre dépendance (ch. 10). Pourtant les sacrifices, en tant que matériels, conviennent aux dieux matériels (ch. 14) et satisfont un besoin de la condition corporelle (ch. 15-17). Ils se complètent par la prière, dont ils tirent leur principale vertu (ch. 26).

Jamblique, on le sait, marque une régression par rapport à certaines conceptions de Porphyre ; celui-ci avait été devancé, pour le sens d'une religion épurée, par Apollonius de Tyane (le « sage » du *De abst.*, II, 34) dans un fragment du *Péri thysiôn* que nous lui devons probablement et que nous lisons chez Eusèbe : « Si l'on veut prendre de la divinité le soin convenable et par là obtenir plus que personne sa faveur et sa bienveillance, au dieu que nous disions le premier, qui est unique, séparé de tous les autres... on n'offrira absolument aucun sacrifice... (car il n'a besoin de rien) ; avec lui on ne recourra qu'au discours meilleur, je veux dire celui qui ne passe pas par les lèvres, en implorant le plus beau des êtres par ce qu'il y a de plus beau en nous : c'est l'intellect, qui n'a pas besoin d'instrument. Voilà donc pourquoi d'aucune façon il ne faut sacrifier au dieu suprême » [35].

27. En fait, les Hyperboréens sacrifiaient des ânes à Apollon ; sur ces « hécatombes », cf. Pindare, *Pyth.*, 10, 32-36.

28. Empédocle, fr. 128 D.-K. ; Porphyre, *De abst.*, II, 21 (citant Empédocle) et 32.

29. Porphyre, *De abst.*, II, 34 sv. ; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 444.

30. V, 1 (p. 199, 14-15).

31. Eusèbe, *Prép. év.*, V, 10, 2 (p. 242, 20-21 Mras) ; Théodoret, *Thérapeut.*, III, 66 (p. 189, 4-5 Canivet).

32. Augustin, *Cité de Dieu*, X, 11 (p. 420, 3-6 D.-K.).

33. *Suppl. epigr. graecum*, XX, 1964, n° 326.

34. V, 4 début (p. 201, 14-16).

35. Apoll. de Tyane, ap. Eusèbe, *Prép. év.*, IV, 13 (p. 184, 20-185, 9 Mras) = fr. 1 Tresp du *Péri thysiôn* ; traduction et commentaire ap. E. Norden, *Agnostos theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 39-40 et 343-346.

LES PRÊTRES

Fonctions du prêtre. En traitant de la divinité et du sacrifice, nous avons à peine parlé des prêtres. C'est que, dans le culte grec, ils jouent un rôle effacé. Beaucoup plus souvent que le prêtre apparaît le devin ; dans l'*Iliade*, du côté grec, il n'y a pas de prêtre proprement dit ; l'homme qui possède le don divin y est Calchas, un devin, à qui les Troyens et leurs alliés peuvent, eux, opposer de vrais prêtres, intermédiaires entre le dieu et les hommes, comme Chrysès ; nous avons analysé la prière de ce prêtre d'Apollon, qui prélude à tant d'autres [1]. Or, c'est la prière sur les offrandes qui est exclusivement réservée au prêtre. Les rites préliminaires du sacrifice, — tout ce qu'englobe le mot *katarkhesthai* κατάρχεσθαι, avec l'eau lustrale sur les mains, *khernibés* χέρνιβες, et les grains d'orge, *oulokhytai* οὐλόχυται, — requièrent la participation des assistants ; l'immolation même peut être exécutée par un serviteur : dans l'*Odyssée* (3, 429 sv.), Nestor la fait faire par son fils ; mais il revient au prêtre, peut-être de couper les poils au front de la victime, sûrement de prier (*kateukhè* κατευχή) et d'offrir, au milieu de libations, les dons sanglants ou non. Ici, le texte capital vient du *Contre Ctésiphon* d'Eschine : « La loi impose (la reddition des comptes) aux prêtres et aux prêtresses..., alors même qu'ils ne font que recevoir les victimes et offrir pour votre bénéfice des prières aux dieux ; et... cette responsabilité s'étend aux familles sacerdotales tout entières : tels les Eumolpides, les Céryces et tous les autres » (III, 18 ; trad. V. Martin). En outre, prêtres et prêtresses doivent entretenir le sanctuaire [2], laver et parer la statue, — parfois lui mettre son masque [3], — assurer le bon ordre des fêtes. Leur présence, obligatoire dans les sacrifices officiels, ne l'est pas dans le culte privé.

Conditions requises. Pour assumer ou exercer les fonctions sacerdotales, il est trois conditions, qu'énumèrent les *Lois* de Platon : « On vérifiera pour chacun des élus si tout d'abord il est physiquement intègre et de naissance légitime (*holoklèron kai gnèsion* ὁλόκληρον καὶ γνήσιον), ensuite si, autant que possible, il est né de maison sans souillure et s'il a vécu pur de meurtre (*phonou... hagnon* φόνου... ἁγνόν) et des crimes semblables qui offensent la divinité, lui et de même ses père et mère » [4].

A ces conditions générales, qui valent pour toutes les cités grecques [5], s'en ajoutent de particulières aux divers cultes ; celles qui concernent la pureté (*hagneia*) rentrent dans un ensemble de tabous décrit plus loin [6]. La virginité

1. Ci-dessus, p. 136-137 ; et cf. L. Ziehen, in *R.-E.*, s. v. « Hiereis », VIII, 1913, c. 1411-1412. Dans ce qui suit, je m'inspire largement de cet article (la partie due à Ziehen va de la c. 1411 à la c. 1424). On consultera également celui de Ph.-E. Legrand, *Sacerdos* (Grèce), dans le *D. A. G. R.*, IV, 2, p. 934-942.
2. Cf. Platon, *Lois*, VI, 759 b 3-4.
3. Pausanias, VIII, 15, 3.
4. Platon, *Lois*, VI, 759 c 2-6.
5. Cf. L. Gernet, *Introduction* aux *Lois*, in *Platon, Œuvres complètes*, t. XI, 1re partie, Paris, 1951, p. CVIII, n. 6.
6. Cf. p. 144 sv., « Interdits et purifications ».

est privilégiée : on appelle volontiers à un sacerdoce une jeune fille ou un jeune garçon. La continence est souvent de rigueur durant l'exercice du ministère. Les restrictions alimentaires varient. Le vêtement doit d'ordinaire être blanc ou pourpre.

Diverses espèces de sacerdoces. On peut en distinguer quatre, selon que le sacerdoce est héréditaire, électif, tiré au sort ou vendu.

Le sacerdoce héréditaire, où l'élément hiérarchique s'est le mieux observé, persiste en Attique, — dans les vieilles familles des Eumolpides et des Céryces, pour les mystères d'Éleusis, jusqu'à l'époque romaine, — et dans la Grèce continentale. Par contre, en Ionie dès le v^e^ siècle, peut-être avec les progrès du rationalisme, puis dans les îles voisines, l'affaiblissement du sentiment religieux entraîne la vénalité des prêtres [7]. Plus que le tirage au sort ou l'élection, la vente devient le mode ordinaire de succession. Il s'ensuit que la durée du mandat augmente ; il est souvent à vie, comme dans le sacerdoce héréditaire, alors que les prêtrises électives sont d'ordinaire annuelles comme la plupart des charges ; parfois, cependant, elles durent l'intervalle de deux fêtes dans un culte donné, soit de deux à cinq ans.

Revenus et privilèges. Le prêtre reçoit sa part de toutes les offrandes, en principe la peau et la cuisse de la victime, et des revenus du sanctuaire. Les actes de vente nous donnent une idée de ces revenus [8] ; nous leur avons souvent demandé des indications sur les dieux et leurs fêtes.

Parmi les honneurs attachés à la prêtrise, les principaux sont : *a*) la proédrie à l'assemblée et au théâtre [9] ; *b*) l'entretien au prytanée ou une indemnité journalière pour la nourriture que l'on ne prend pas au prytanée, tel le triobole des juges athéniens [10] ; *c*) en certains cas assez rares, l'éponymie : ainsi pour la prêtresse d'Héra à Argos.

INTERDITS ET PURIFICATIONS

Les recherches qui ont établi l'importance du tabou dans les religions polynésiennes, puis dans l'ensemble des religions primitives, ont attiré l'attention sur des faits analogues dans le domaine grec. Parallèlement au phénomène religieux, on a étudié le tabou linguistique, en particulier dans les langues indo-européennes.

7. Cf. L. Ziehen, *o. c.*, c. 1415-1416 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 732 et n. 5 ; II², p. 78-80.

8. Les *Lois sacrées de l'Asie Mineure* en contiennent plusieurs : n^os^ 3 et 5 (Chalcédoine, III^e^-II^e^ et I^er^ siècle a. C.), 23 et 25 (Érythrées, IV^e^-III^e^ siècles), 37-38 (Priène, II^e^ siècle a. C.), 52 (Milet, id.), 73 (Halicarnasse, III^e^ siècle a. C.) ; et les commentaires de F. Sokolowski apportent beaucoup de précisions. Voir aussi l'appendice I (p. 193-194) sur le prix des prêtrises.

9. *I. G.*, III, 240-298 = II², 5022-5079, époque impériale (d'Auguste à Hadrien).

10. Cf. *L. S. A. M.*, n° 7 (Cyzique).

I. Le tabou religieux.

« Est tabou tout ce qui est rempli de force, spécialement les dieux, les chefs et ce qui leur appartient ; le mort, avec tout ce qui le concerne, est à un haut degré tabou, car la mort est la grande rupture dans le cours des choses » [1].

Les tabous grecs le plus souvent cités concernent en effet les souillures attachées aux moments essentiels de l'existence humaine : la procréation, la naissance et la mort [2]. Qui dit tabou dit fréquemment impureté. Ne peut, avant un certain délai, se présenter dans un sanctuaire ou offrir un sacrifice quiconque a mis la main à un meurtre ou à un accouchement, ou touché un cadavre : telles sont les trois catégories que la déesse Artémis, dit sa prêtresse Iphigénie, « écarte de ses autels comme impures » [3] ; quant au délai requis, les lois sacrées abondent en prescriptions : après le contact d'une accouchée, trois jours à Cyrène à la fin du IVe siècle a. C., deux jours à Pergame après 133 a. C. [4] ; à la suite d'un décès, cinq jours en Méonie (147-146 a. C.) pour les parents par le sang, quatre jours pour d'autres [5].

Les purifications se font en général avec l'eau d'un fleuve ou d'une source ; il s'en fait aussi par le sang et le feu, d'ordinaire en sacrifiant un animal, un porcelet pour Oreste comme à Éleusis ; ou par le soufre, comme à Ithaque dans le *mégaron* du palais d'Ulysse, après le massacre des prétendants [6]. Th. Wächter [7] les a étudiées en même temps que les tabous, dont un des plus anciens témoins est Hésiode ; les vers qui terminent les *Travaux* proprement dits, avant la partie appelée « les Jours », en énumère un grand nombre : « Ne fais pas d'eau debout, tourné vers le soleil ; et, depuis l'heure où il se couche jusqu'à son lever, souviens-toi de ne pas uriner ni sur le chemin ni en t'avançant hors du chemin ; pas davantage en relevant ta tunique : les nuits appartiennent aux Bienheureux ; l'homme pieux et avisé s'accroupit, ou s'approche du mur de la maison bien close. Ne va pas non plus, dans ta maison, montrer indécemment près du foyer tes parties souillées de sperme : évite cela. Ne fais pas d'enfants au sortir de tristes funérailles, mais au retour d'un festin des dieux... N'urine jamais à l'embouchure des sources : évite-le soigneusement ; ne t'y baigne pas non plus : ce n'est pas bien » [7 bis]. Des listes assez complètes de tabous pythagoriciens se trouvent chez Jamblique, le meilleur représentant du néopythagorisme, — en même temps que d'une forme de néoplatonisme, — à la fin du IIIe siècle et au début du IVe [8].

1. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 50-51.
2. Id., *ibid.*, p. 93.
3. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 381-383.
4. Pergame : F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, 12 (= *Syll.*³, 982 ; Michel 730), l. 8 ; Cyrène : Id., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, 115, A, l. 18-19 (cette loi « cathartique » est le nº 39 de Solmsen⁴).
5. Id., *L. S. A. M.*, 18, l. 6-9. — Autres interdictions du même genre ci-dessus, p. 130.
6. *Odyssée*, 22, 481 sv.
7. Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (« R. G. V. V. », IX, 1), Giessen, 1910. L'auteur omet un chapitre consacré primitivement à la purification des souillures sexuelles, que traite E. Fehrle, *Die kultische Keuscheit im Altertum* (*ibid.*, VI), Giessen, 1910, surtout p. 49 sv. et 69 sv.

7 *bis*. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 727-737, 757-758 (trad. P. Mazon).

8. Jamblique, *Protreptique*, 21 ; *Vie de Pythagore*, surtout 109 et 156 ; cf. E. E. Sikes, in *Classical Review*, VII, 1893, p. 389-394 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 704 sv.

II. Le tabou linguistique.

Ce n'est pas seulement l'homicide qui donne lieu à des tabous ; la chasse en comporte aussi ; de là, parmi les peuplades chasseresses de l'Asie septentrionale, toute sorte d'interdictions de vocabulaire. L'ours est un des cas les plus représentatifs, ainsi que A. Meillet l'a bien montré dans le mémoire de 1906 qui ouvre toute une série d'enquêtes [9]. « Il est permis de supposer, écrit-il, que, sous sa forme commune, l'usage du 'tabou' a dû exister à une date ancienne dans les populations de langue indo-européenne, et ce serait un moyen d'expliquer la perte de certains mots dont on ne s'explique pas aisément la disparition sur une partie du domaine. Le nom de l'*'ours'* en fournit sans doute un bon exemple » [10]. Après avoir traité cet exemple et ceux du serpent, de la souris..., il prend celui d'une partie du corps, les yeux ; puis l'expression de l'idée de « gauche » [11] ; sur quoi il conclut : « D'une manière générale, l'absence d'un nom indo-européen commun, dans des conditions où a priori on s'attendrait à en trouver un, appelle toujours une explication, et ce n'est pas forcer l'importance du principe des interdictions linguistiques que d'attribuer à des sortes de 'tabous' l'inexistence d'un terme indo-européen pour une notion qui en devrait normalement avoir un » [12].

Quinze ans après, reprenant cet essai hors commerce dans le recueil *Linguistique historique et linguistique générale* [13], Meillet pouvait renvoyer à deux études inspirées du même principe : celle de R. Gauthiot sur les noms de l'abeille et de la ruche [14], celle de J. Vendryes sur lat. *mundus* [15].

En 1945, le linguiste viennois W. Havers présentait à l'Académie autrichienne des sciences un état de la question [16]. La première partie (p. 28-116) examine « les objets de tabous » : noms d'animaux (p. 28-55), qui attireraient l'attention de la proie ou celle des esprits de la forêt (p. 30) et pour lesquels chasseurs ou pêcheurs emploient des « expressions de remplacement » polies ou énigmatiques : le poulpe est le « Sans-os » (ἀνόστεος) ; l'escargot, puis peut-être la tortue, le « Porte-maison » (φερέοικος) ; l'écureuil, « celui qui se donne de l'ombre avec sa queue » (σκίουρος) [17] ; le lièvre, l'animal « aux oreilles flasques » [18].

Viennent ensuite les parties du corps (Meillet citait les yeux ; les noms de la

9. A. Meillet, « Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes » ; « brochure, dédiée à M. J. Vendryes, 3 juillet 1906 (per nozze) ; non mise dans le commerce », p. 5-19. Repris dans *Linguistique historique et linguistique générale*, <I>, Paris, 1921, p. 281-291.

10. Id., *ibid.*, p. 282 (= p. 5-6).

11. Id., *ibid.*, p. 289-290 (= p. 16-19).

12. Id., *ibid.*, p. 291 (= p. 19).

13. Cf. ci-dessus, n. 9.

14. R. Gauthiot, in *Mémoires de la Soc. de Ling. de Paris*, XVI, 1910-1911, p. 264-279.

15. J. Vendryes, *ibid.*, XVIII, 1912-1914, p. 305-310.

16. W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, in *Akad. d. Wiss. in Wien*, ph.-h. Kl., *Sitzungsberichte*, CCXXIII, 5, 1946 (210 pages).

17. Id., *ibid.*, p. 31, n. 1 ; cf. Hésiode, *Travaux*, 524 (poulpe) et 571 (escargot).

18. Id., *ibid.*, p. 51 : λαγώς et λαγώς, de **slagōsos*, formé de la racine de λήγω, λαγαρός et de οὖς ; cf. P. Chantraine, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, p. 17 et 22.

main ne concordent pas, alors qu'il y a accord sur celui du pied) [18 bis] ; le feu, le soleil et la lune, la maladie et la mort, les noms de dieux et de démons.

La seconde partie (p. 117-184) traite des substituts (« Ersatzmittel ») : changement phonétique, emprunt, antiphrase (*euphèmeîn* εὐφημεῖν, *favere linguis*), pronom de remplacement, *captatio benevolentiae*, ellipse [19], « fuite dans la généralité » : « la bête » pour le renard ou la belette, *facere* (ῥέζειν, ἔρδειν) pour sacrifier [20] ; ainsi s'expliqueraient aussi les neutres *to theîon* et *to daimonion*, à la place de *théos* et de *daimôn* trop individualisés [21]. Pour tromper les démons qui rôdent autour du berceau, on parlera d'un petit enfant au pluriel ; de là vient encore le pluriel de majesté dont se sert le roi [22].

RELIGION POPULAIRE ET CULTE DOMESTIQUE

M. P. Nilsson, à qui nous devons le traité le plus complet de la religion grecque, a toujours gardé le souci de ne pas limiter l'enquête aux grands dieux et à leur culte ; loin de négliger les aspects populaires et familiers, il leur a consacré plusieurs articles et un livre d'accès plus facile, où il écrit : « L'extension de la puissance et de la gloire de la cité porte les grands dieux à des cimes dominant de trop haut le commun du peuple. Ces gens-là avaient besoin d'une religion qui leur fût plus proche, de dieux qui pussent les aider dans le courant de la vie quotidienne, et d'un culte qui laissât sa juste place à l'élément émotif [1]. »

Les lignes que nous venons de citer suivent une étude des « panégyries », ces foires panhelléniques dont les Jeux étaient l'occasion, à Olympie surtout. On y venait pour trois motifs : pour concourir, pour commercer, pour regarder ; et Pythagore en tirait déjà la distinction des trois voies d'ambition, de lucre et de contemplation : « La vie ressemble à une panégyrie. De même donc qu'à celle-ci les uns viennent pour rivaliser à la lutte, les autres pour faire du marché, les autres, ceux-ci les meilleurs, pour jouir du spectacle, de même, dans la vie, les uns naissent esclaves de la gloire, les autres avides de richesses, mais les philosophes poursuivent la vérité [2]. » Ce que Cicéron développe ainsi : « A mon avis (celui de Pythagore), il y avait analogie entre la société

18 *bis*. Id., *ibid.*, p. 62 ; G. Bonfante (« Études sur le tabou dans les langues indo-européennes », in *Mélanges Ch. Bally*, Genève, 1939, p. 195-207) consacre à la main les p. 202-207.

19. Id., *ibid.*, p. 150 : μὰ τὸν (Aristophane, *Grenouilles*, 1374 ; Platon, *Gorgias*, 466 e 6).

20. Id., *ibid.*, p. 158 ; cf. ci-dessus, p. 136, n. 3.

21. Id., *ibid.*, p. 189 ; cf. les remarques sur *to theîon*, ci-après, p. 325.

22. Sur le « Tabuplural », id., *ibid.*, p. 165-184.

1. M. P. Nilsson, *La Religion populaire de la Grèce antique* (trad. F. Durif de *Greek Popular Religion*, New York, 1940), Paris, 1954, p. 172-173.

2. Diogène Laërce, VIII, 8 ; cf. R. Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, 1956, p. 43 sv.

humaine et la foire où se déploie toute la magnificence des Jeux et où afflue toute la Grèce. Là, expliquait-il, certains demandent aux exercices physiques les couronnes qui donnent la gloire et la célébrité, d'autres y viennent en acheteurs et en vendeurs, poussés par le goût des affaires et l'appât d'un bénéfice, tandis qu'il y a une catégorie de gens et précisément les plus distingués, qui ne recherchent ni applaudissements ni bénéfices, mais sont venus en spectateurs et examinent curieusement comment les choses se passent ; il en était de même de nous : comme si nous étions partis de quelques cités, pour prendre part à une foire très suivie, ainsi nous étions partis d'une autre vie et d'une autre nature pour notre vie actuelle, où les uns s'attachaient à la gloire, les autres à l'argent, tandis que certains individus, disséminés dans le monde, négligeaient tout le reste pour observer curieusement la nature ; c'étaient ceux-là qui se qualifiaient de passionnés pour la sagesse, car tel est le sens de philosophie [3]. »

Nul doute que ces assemblées n'aient comporté des festins, comme toutes les « frairies » paysannes si bien étudiées par L. Gernet [4] ; les témoignages ne manquent pas, d'Alcman et Aristophane jusqu'à Athénée. Pour le fragment 74 b (Bergk) d'Alcman (ap. Ath., III, 111 a), la restitution d'A.-M. Desrousseaux aboutit au sens suivant : « Sept lits et autant de tables recouvertes de pain au suc de pavot, où l'on a sa part de lin, de sésame et de chrysocolla dans des terrines » ; et voici le commentaire, savoureux comme toujours : « Les gâteaux ruisselants d'huile qui couvrent les tables dressées dans la prairie pourront être à volonté saupoudrés de lin ou de sésame et garnis plus ou moins largement comme qui dirait de confiture » [5] ; ce morceau et d'autres se rapportent à des festins cultuels, les *kopidés* des Tithénidies et des Hyacinthies de Sparte [6]. Cet aspect de ripaille nous est particulièrement connu par Athénée, qui l'illustre de fragments comiques introuvables ailleurs. Mais sur l'ensemble de la religion populaire, sur l'attitude religieuse des humbles, les textes, peu nombreux, restent d'ordinaire à la surface ; M. P. Nilsson, qui en fait la remarque, ne signale guère que les *Idylles* de Théocrite II (« Les magiciennes ») et XV (Les femmes aux fêtes d'Adonis »), avec le *IV*e *Mime* d'Hérondas, souvent cité pour sa description d'un sacrifice à Asclépios [7].

Théocrite et Hérondas sont des citadins. Théocrite nous a pourtant laissé, à la fin des *Thalysies* (*Id.* VII), une scène où s'exprime la ferveur rustique : la vision de Déméter trônant sur le monceau de blé où s'enfonce le van du moissonneur, souriante et les mains pleines d'épis et de pavots (v. 155-157). Cinq ou six siècles plus tôt, la prière aux champs faisait avec Hésiode son apparition dans la littérature ; « ses écrits, dit Nilsson, attestent une piété constamment agissante dans la vie quotidienne [8] » : il fait prier au début des semailles et à la traversée d'un fleuve (*Travaux*, 465-469 et 738-741) ; nous le

3. Cicéron, *Tusculanes*, V, 3, 9 (trad. Jules Humbert, 1931).
4. Cf. L. Gernet, « Frairies antiques », in *R. É. G.*, XLI, 1928, p. 313-359.
5. A.-M. Desrousseaux, in *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1936, II, p. 662-663.
6. Voir ci-dessus, p. 101 et 94 ; et cf. P. Von der Mühll, « Kultische und andere Mahlzeiten bei Alkman », in *Schweiz. Archiv für Volkskunde*, XLVII (Festschrift K. Meuli), Bâle, 1951, p. 208-214.
7. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², 1961, p. 186 ; et les analyses des *Idylles* II, VII, XV ap. A.-J. Festugière, « Aspects de la religion populaire grecque », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, IIIe série, XI, 1961, p. 19-31.
8. M. P. Nilsson, *Religion populaire*, p. 179.

retrouverons à propos de la prière du matin et du soir, dont il est le premier témoin, et son ritualisme mêlé de superstition n'étouffe pas chez lui la sincérité du sentiment [9].

En ces temps anciens, la campagne grecque passait, aux yeux dévots, pour peuplée de centaures, de silènes et de satyres : « nés de la croyance populaire, ils ne furent l'objet d'aucun culte [10]. » Au contraire, les Nymphes, qui survivent seules dans la foi populaire moderne [11], étaient partout honorées et invoquées : Théocrite s'adresse à celles de Castalie dans le passage cité à l'instant (*Id.* VII, 148), comme Virgile à celles de Sicile au premier vers de la *IV^e Églogue* : « Sicelides Musae, paulo majora canamus. » Et leurs sanctuaires, avec ceux d'Artémis et d'Aphrodite, couvraient le bas pays à l'embouchure de l'Alphée, « dans des bosquets toujours fleuris grâce à l'abondance des eaux » ; Strabon, qui le note, ajoute : « Il y a de nombreuses niches d'Hermès (*hermeia*) le long des routes, et des temples de Poséidon sur les caps de la côte » [12].

Le culte domestique.

Aussi ancien, sinon plus, que le culte officiel, le culte domestique résista mieux à la vague d'impiété des derniers siècles avant notre ère. Il va le plus souvent à Zeus, sous les attributs d'Herkeios (« de l'enclos »), Kataibatès (« descendu du ciel »), Ktèsios (« acquéreur »), Meilichios (« propice »), Philios (« amical »), Sôtèr (« Sauveur »). M. P. Nilsson lui a consacré plusieurs études [13], dont la plus récente se recoupe avec celle, contemporaine, de H. J. Rose [14]. Celui-ci part d'une page de Prudence. Non sans tendresse pour ces premiers élans de l'âme, le poète du IV^e siècle y décrit la dévotion de l'enfant païen. « Une fois que la vaine superstition eut envahi les cœurs païens de nos pères. elle se propagea sans interruption à travers toute la succession des âges, Le jeune héritier adora en tremblant tout ce que ses aïeux aux cheveux blancs lui avaient appris à vénérer ; l'enfant but l'erreur avec le premier lait ; il avait goûté, quand il vagissait encore, à la farine des sacrifices ; il avait aperçu les statues enduites de cire, et les lares tout noirs, humides d'huile parfumée ; lorsqu'il était petit, il avait vu chez lui une pierre sacrée qui représentait la fortune avec sa corne d'abondance, et sa mère qui priait devant, toute pâle. Bientôt, dans les bras de sa nourrice, il effleura la statue de ses baisers, lui

9. Ci-après, p. 180 ; et cf. *Religions*, p. 184-185.

10. M. P. Nilsson, *Religion populaire*, p. 20.

11. Id., *ibid.*, p. 26.

12. Strabon, VIII, 3, 12 (p. 343 Casaubon), à illustrer par les fresques de Pompéi, v. g. ap. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², 1955, pl. L, 1 (cf. p. 386-387). Une épigramme de Crinagoras de Mytilène (*Anth. Pal.*, VI, 253) associe trois cultes : les Nymphes, Pan et Hermès. Voir ci-dessus, p. 10, « Sanctuaires champêtres ».

13. « Schlangenstele des Zeus Ktesios », in *Ath. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 279-288 (= *Opusc.*, I, Lund, 1951, p. 25-34) ; « Die Götter des Symposions », in *Symbola O. A. Danielsson*, Upsal, 1932, p. 218-230 (*ibid.*, p. 428-442) ; « Greek Domestic Cult », in *Opuscula Romana* I (= *Acta inst. rom. Sueciae*, 4°, XVIII, 1954), p. 77-85 (*ibid.*, III, 1960, p. 271-285) ; *Griechische Hausaltäre*, 1955 (*ibid.*, p. 265-270). Voir aussi à « Zeus » quelques indications sur ces épithètes (ci-dessus, p. 27-28).

14. H. J. Rose, « The Religion of a Greek Household » (1954), in *Euphrosyne*, I, 1957, p. 95-116.

confia ses prières puériles, sollicita des faveurs de la pierre aveugle, et eut la conviction que c'était à elle qu'il fallait demander ce qu'on désirait. Jamais il n'éleva ses yeux ni son âme vers le séjour céleste de la Raison ; dans sa crédulité il conserva des pratiques insipides, offrant à ses dieux familiaux, pour les honorer, le sang des agneaux » [15]. Des sentiments analogues inspiraient le petit Grec, lorsqu'il voyait tout le monde autour de lui adorer les divinités célestes : consentement universel d'où Platon tire une preuve de l'existence des dieux. « Dès leur prime enfance, nourrissons encore au lait, ils (les athées) entendirent conter à leurs nourrices et à leurs mères ces récits dont on les enchantait, pour ainsi dire, tour à tour plaisants ou graves et qui se renouvelaient pour eux dans les prières des sacrifices, accompagnés de ces spectacles dont le déroulement, au cours de cette cérémonie, est une telle joie pour les yeux et les oreilles des jeunes, alors qu'ils voient leurs parents, avec la gravité la plus solennelle, de tout leur cœur, adresser aux dieux, comme à des êtres dont l'existence est plus assurée que tout le reste, leurs prières et leurs supplications ; de même que, aux levers du soleil et de la lune aussi bien qu'à leurs couchers, ils ont ouï conter ou bien ils ont vu comment Grecs et Barbares, en quelques misères ou quelques prospérités qu'ils puissent être, font leurs prostrations et leurs adorations, non comme à des êtres irréels, mais comme aux êtres les plus réels qui soient et de façon à ne pas même laisser concevoir la possibilité de la non-existence des dieux » [16].

Platon n'est guère favorable aux dévotions privées ; la théocratie des *Lois* interdit formellement les sanctuaires particuliers : « personne n'aura de sanctuaire à soi dans sa maison » (X, 909 d 7-8) ; elle ne fait grâce qu'au culte domestique et punit les offenses qui l'atteignent (888 a 1). C'est dans le *Phèdre* (234 e 2) que Zeus Philios est pour la première fois invoqué en un serment ; il l'était d'ordinaire sous le simple nom de Philios [17]. C'était un dieu du banquet [18], comme Zeus Meilichios, qui finit par être identifié avec Philios, et comme Zeus Sôtèr, à qui l'on offrait la troisième coupe du symposion [19]. Ces dieux du symposion sont aussi des dieux domestiques, et il existe une parenté étroite entre eux et Zeus Ktèsios, le principal protecteur de la maison, représenté par un serpent et proche de l'*agathos daimôn* [20].

Le culte domestique s'adresse aussi à Zeus Kataibatès et à Zeus Herkeios. Les autels de Zeus Kataibatès s'érigeaient en des lieux où était tombée la foudre, *enèlusia* [21] ; on en a trouvé à Olympie, dans les ruines de la demeure d'Œnomaos ; à Tarente (Athénée, XII, 522 e sv.) ; à Théra, avec d'autres en l'honneur de « Stropheus » (Hermès Strophaios), d'Hestia et Zeus Sôtèr, de Zeus Sôtèr seul, de Zeus Sôtèr et *Agathos daimôn* [22]. A Théra, quarante petits

15. Prudence, *Contre Symmaque*, I. 197-214 (trad. M. Lavarenne, 1948).
16. Platon, *Lois*, X, 887 d-e (trad. A. Diès, 1956).
17. Aristophane, *Acharn.*, 730 ; Platon, *Alcib.* I, 109 d 7.
18. Euripide, *Androm.*, 602-604.
19. Platon, *Lettre VII*, 334 d 8 (avec la note de J. Souilhé *ad loc.*) et 340 a 4.
20. Cf. M. P. Nilsson, *Opusc.*, I, 1951, p. 441 et 29-31 ; *Religion populaire*, p. 117.
21. Id., *Geschichte*, I², p. 71-73 ; *Griechische Hausaltäre* (1955), in *Opusc.*, III, 1960, p. 265-270.
22. *I. G.*, XII, 3, suppl., 1357 (Hestia et Zeus Sôtèr, II^e siècle a. C.), 1360 (Zeus Kataibatès), 1363-65 (Zeus Sôtèr), 1366 (Zeus Sôtèr et *Agathos daimôn*), 1374 (Stropheus = Hermès Strophaios) ; cf. F. Hiller von Gaertringen, *Thera*, I, Berlin, 1899, p. 247 sv. ; III, Berlin, 1904, p. 28 sv. et 170-176 ; id. in *Klio*, I, 1901, p. 221-222 ;

autels monolithiques, hauts d'une vingtaine de centimètres, ont été ainsi découverts, le plus souvent dans des maisons d'époque hellénistique ou romaine ; leur forme est rectangulaire ou cylindrique [23]. De même, à Milet, les fouilles ont livré des autels du Zeus « de la foudre » (Kéraunios), de Sôtèr, de Kataibatès, du « Zeus des espérances » (*Dios elpidôn*) ; Zeus Labrayndios est représenté par six autels ornés de la double hache [24].

Voilà pour l'intérieur de la maison. L'autel de la cour est normalement dédié à Zeus Herkeios [25]. Son culte, avec celui d'Apollon Patrôos, était requis de l'archonte nouvellement élu : « A l'examen, on lui demande s'il participe à un culte d'Apollon Patrôos et de Zeus Herkeios et où sont ces sanctuaires [26] ; » ce qui peut s'interpréter de deux façons : pour H. J. Rose, « la question posée montre que le citoyen ordinaire n'avait pas ces cultes dans sa propre maison » [27] ; pour M. P. Nilsson, cela « permet de penser que chaque citoyen possédait un autel de Zeus Herkeios » [28]. De son côté, Socrate revendique pour Apollon la qualité d'ancêtre des Athéniens, réservant à Zeus l'enclos et la phratrie : « C'est Apollon notre dieu ancestral pour avoir engendré Ion ; Zeus n'est pas appelé chez nous dieu des ancêtres (πατρῷος), mais de l'enclos (ἑρκεῖος) et de la phratrie [29]. »

Reste Zeus Ktèsios, peut-être une sorte d'abstraction pour représenter la richesse domestique [30]. Il trônait sur une sorte d'amphore (καδίσκος) aux anses ornées de bandelettes de laine et dans laquelle on plaçait de l'eau fraîche, de l'huile et toute espèce de fruits [31]. C'est ce qui ressort d'un fragment « exégétique » d'Anticleidès, ou plutôt Autocleidès, conservé par Athénée (XI, 473 b-c). D'après A. Tresp, l'incarnation de Zeus Ktèsios est le *kadiskos* même, fétiche et attribut de fécondité qui « primitivement n'avait rien à faire avec Zeus » [32].

D'autres divinités protégeaient le logis, en particulier Hécate, souvent qualifiée de *prothyraia* [33] et qui fut une déesse du culte domestique avant de devenir celle des sorcières. Ses niches, ou *Hekataia*, étaient sur toutes les portes ; de là cette allusion des *Guêpes* d'Aristophane (804) : ὥσπερ Ἑκάτειον παντα χοῦ πρὸ τῶν θυρῶν. Les monuments figurés ne manquent pas ; on les trouve réunis dans le recueil de Th. Kraus [34].

M. Bulard, *La Religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Paris, 1926, p. 259, n. 1.

23. Cf. C. G. Yavis, *Greek Altars*, Saint Louis, 1949, p. 174-175.

24. Cf. Th. Wiegand, « VI^er vorl. Bericht über die... in Milet und Didyma... Ausgrabungen » (Anhang zu den *Abh. der pr. Akad. d. Wiss.*, 1908), Berlin, 1908, p. 27.

25. Cf. H. Sjövall, *Zeus im altgriechischen Hauskult*, diss. Lund, 1931, p. 7-48.

26. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 55, 3.

27. H. J. Rose, in *Euphrosyne*, I, 1957, p. 99 et n. 10.

28. M. P. Nilsson, *Religion populaire*, p. 112 ; cf. p. 140.

29. Platon, *Euthydème*, 302 d 1-3.

30. H. J. Rose, *o. c.*, p. 100.

31. M. P. Nilsson, *Rel. pop.*, p. 114-115.

32. Cf. A. Tresp, *Die Fragmente der gr. Kultschriftsteller*, Giessen, 1914, p. 46.

33. Voir à « Hécate », « épithètes » (ci-dessus, p. 70).

34. Th. Kraus, *Hekate*, Heidelberg, 1960, surtout ch. v, « Les simples *Hekataia* du IV^e siècle » (p. 119-128).

Les épiphanies.

Porté à voir partout le divin, dans lequel il baignait, le Grec croyait volontiers aux apparitions divines sur la terre, aux « épiphanies » [35]. Pour ne citer que deux exemples classiques, Ulysse salue Nausicaa à l'égal d'une déesse : « serait-elle Artémis [36] ? » ; quand Jason arrive chez Pélias, « à l'heure où la foule remplit l'agora » : « ce n'est pourtant pas Apollon, disent les gens, ou l'époux d'Aphrodite (Arès) au char d'airain [37]. » Les hommes politiques n'ont pas manqué d'exploiter cette crédulité : pour sa rentrée dans Athènes, Pisistrate fait asseoir à côté de lui sur son char une femme qui passera pour Athéna [38] ; et à Lystres, après que Paul a guéri un impotent, on le prend pour Hermès, et Barnabé pour Zeus [39].

Traits principaux de la religion populaire.

Dans la conférence de Lausanne déjà citée, A.-J. Festugière a relevé quelques traits de la religion populaire [40] :

a) Foi en la puissance et l'omniscience des dieux ; on ne peut rien sans eux ; on les consulte dans tous les doutes (Zeus à Dodone...) ;

b) confiance dans le dieu que l'on sert bien ;

c) reconnaissance pour les dons qu'il envoie ;

d) amitié (*philos* φίλος est un mot cher à Euripide et à Théocrite) et même intimité avec lui ;

e) atmosphère de joie et de fête qui entoure le culte, « pause » dans le dur train quotidien [41].

Sans doute cette atmosphère, celle des *Syracusaines* de Théocrite (εὐθυμήσαις XV, 143), n'a-t-elle rien de mystique [42]. Et quand nous ferons l'histoire du sentiment religieux d'Homère à Proclus, ce seront quelques grands auteurs, poètes ou philosophes, qu'il faudra de préférence interroger. Harnack écrivait, dans une page que nous citerons plus largement au début de la deuxième partie : « Une dévotion réelle, profonde, capable de régler la vie entière est certainement une force réservée à quelques-uns. Mais c'est d'après ces quelques-uns que doit se caractériser la piété d'une époque, de même que nous devons déterminer l'art d'une période d'après les vrais artistes. Car en ces dévots comme en ces artistes vit l'esprit éternel et toujours actif de la religion et de l'art, et ils poussent les autres, ne serait-ce que lentement et par degrés, à les suivre et à reconnaître au moins comme une règle et un précepte ce qu'ils ne peuvent recevoir comme un esprit. Beaucoup cependant, parmi la foule,

35. Cf. C. Koch, *Religio*, Nuremberg, 1960, p. 226-227 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 183 et 226-227.

36. *Odyssée*, 6, 150-151.

37. Pindare, *Pyth.*, 4, 85-88.

38. Hérodote, I, 60.

39. *Actes des Apôtres*, 14, 11-12.

40. Cf. A.-J. Festugière, in *Revue de Théol. et de Philos.*, 1961, p. 20-24.

41. Cf. Platon, *Lois*, II, 653 d, 654 a ; *Epinomis*, 980 b. L'ouvrage marxiste d'E. Ch. Welskopf, *Probleme der Musse im alten Hellas* (Berlin, 1962) n'utilise pas ces textes dans le chapitre sur Platon (p. 171-208).

42. Cf. A.-J. Festugière, *o. c.*, p. 27.

reçoivent un rayon de l'esprit et en réchauffent leur froide vie » [43]. Mis à part leur gnosticisme, ces lignes peuvent éclairer notre propos.

LA PRIÈRE CULTUELLE

Il n'existe pas d'ouvrage d'ensemble sur « la prière dans la Grèce ancienne », et l'étude récente la plus complète était sans doute celle de K. von Fritz, « Greek Prayers » [1].

La prière cultuelle devrait représenter, sinon à l'état pur, du moins le plus purement, ce qu'a pu être la prière des Grecs à une époque donnée ; mais il n'est pas toujours facile de l'isoler soit de la poésie, soit de la philosophie : sa forme la plus élevée, l'hymne, et l'espèce la plus fréquente de celui-ci, le péan, peuvent appartenir à des œuvres littéraires ; c'est le cas des péans de Pindare ou de l'hymne d'Aristote à la Vertu, de l'hymne de Cléanthe à Zeus. D'autre part, s'il était signé avec certitude, tel péan anonyme relèverait de la littérature, alors que de nombreux hymnes ne sont que versifiés. La répartition des pièces ne va donc pas sans arbitraire [2]. De même pour l'ordre chronologique. A se tenir aux documents dont la date peut être fixée, au moins approximativement, on constate que du VI^e^ siècle av. J.-C. au II^e^ siècle de notre ère les épithètes et les formules ont peu varié ; les traditions ne se maintiennent nulle part mieux que dans le culte ; le même péan à Asclépios s'est chanté, presque immuable, pendant sept ou huit siècles [3].

Nous partirons des formes élémentaires que sont le dithyrambe d'Élis à Dionysos et la « prière des Athéniens ». Viendront ensuite l'hymne à la Mère des dieux, les péans à Asclépios, l'hymne à Zeus Dictéen, les hymnes à Isis et à Anubis avec les arétalogies voisines, ceux de Mésomède à la Nature et au Soleil. Enfin, un dernier hymne à Asclépios : la prière du matin ; et le péan d'Ariphron à Hygie.

Le dithyrambe d'Élis a Dionysos.

Chez les philosophes grecs comme chez les poètes de l'âge classique, la prière contient plus d'un élément propre à la prière cultuelle ; de celle-ci l'épiclèse relève essentiellement. C'est justement à propos de l'appel au dieu que G. van der Leeuw cite et traduit un des plus anciens chants populaires

43. *Hibbert Journal*, X, 1911-1912, p. 70. Voir ci-après (p. 173) toute la citation.

1. *The Review of Religion*, X, 1945-46, p. 5-39. J'ai décrit les principaux types de la prière grecque dans *La preghiera* (a cura di R. Bocassino), Milan et Rome, I, 1967, p. 447-522.

2. Sur les relations entre prière, charme magique, hymne et le culte en général, cf. F. Pfister, « Kultus » (Pauly-Wissowa-Kroll, *R.-E.*, XI, 1922), c. 2155-2158 ; sur l'espèce « péan », qui « n'a jamais atteint, soit pour le fond, soit pour le rythme, un type déterminé et partage avec l'ensemble des chants cultuels l'invocation de la divinité et la demande d'être exaucé », cf. (A.) v. Blumenthal, « Paian » (*ibid.*, XVIII, 1, 1942), c. 2360.

3. Cf. W. Ax, *Hermes*, LXVII, 1932, p. 430.

grecs, le dithyrambe des « Seize », c'est-à-dire des prêtresses de Dionysos à Élis [4] : « Entre, ô divin Dionysos, dans le temple éléen, entre, accompagné des Grâces, dans le temple. Bondis avec ton pied bovin, noble taureau, noble taureau ». Ἐλθεῖν, ἥρω Διόνυσε ... Ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε [5]. Le commentaire de W. R. Halliday aux *Questions grecques* de Plutarque, n° 36, où le chant est cité (p. 299 a), donne une idée des explications possibles ; aucune n'est certaine [6]. Mais déjà ces vers rudimentaires laissent passer le souffle d'une aspiration ardente, et une moniale les comparait naguère au début de l'hymne de Tierce, *Nunc sancte nobis Spiritus*, « appel aussi impétueux que le chant cultuel des femmes d'Élis : leur évocation passionnée n'exprimait-elle pas inconsciemment, et bien avant sa venue, le désir nostalgique du Pneuma sacré... Initiée à un plus haut mystère, l'Ecclésia ne le cède en rien à ses sœurs et devancières païennes, en émotion religieuse, en intensité d'expérience sacrée » [7].

La prière des Athéniens.

En sa prose rythmée, la « prière des Athéniens » apporte un autre exemple de chant cultuel élémentaire : « Prière des Athéniens : 'Arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens et leurs plaines'. Ou il ne faut pas prier, ou il faut prier ainsi, avec simplicité et liberté » (Marc-Aurèle, I, 7). Marc-Aurèle mérite bien de la reconnaissance pour nous avoir transmis ce rare exemple d'une prière liturgique athénienne [8]. La comparaison serait facile avec les rites agraires des Latins et des peuplades africaines : la pluie est un besoin universel, plus encore dans les pays chauds. Pour Rome, outre les indications de Norden, qui, dès l'*Antike Kunstprosa*, cite la prière dont le père de famille accompagne ses Suovetaurilia pour la maison, les troupeaux, les récoltes [9], on trouvera des spécimens de prières antiques dans le recueil d'Appel [10]. La « prière des Athéniens » peut se diviser en *côla* [11] ; l'assonance —ίων —ίων est celle de la formule d'Éleusis ὖε κύε, dont Proclus décrit l'emploi : « Le mariage unit le ciel et la terre ; c'est à eux que les lois athéniennes consacrent les noces ; voilà pourquoi, aux mystères d'Éleusis, on regardait le ciel en criant ὖε, puis la terre, κύε, reconnaissant par là qu'ils sont, tels un père et une mère,

4. G. van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, édition française... par J. Marty, Paris, 1955, p. 417.

5. Texte de l'*Anthologia lyrica graeca*, éd. E. Diehl, II², fasc. 6, Leipzig, 1942, p. 44 ; traduction d'A. Thérive (légèrement différente de celle de G. van der Leeuw), *Anthologie non classique des anciens poètes grecs*, Paris, 1934, p. 122. Cf. F. Heiler, *La Prière*, Paris, 1931, p. 177 ; F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927, p. 8-17. Voir aussi D. L. Page, *Lyrica graeca selecta*, Oxford, 1968, n° 437.

6. Oxford, 1928, p. 155-159. Cf. ci-dessus, p. 119-120.

7. Æmil. Loehr, « L'heure et l'hymne de Tierce » (in *La Vie spirituelle*, XCVI, janv.-juin 1957, p. 71).

8. Cf. Wilamowitz, *Griechisches Lesebuch*, I, 2, 6e éd., Berlin, 1926, p. 316, avec la correction τοῦ πεδίου (la Plaine, partie arable de l'Attique) pour τῶν πεδίων ; mais l'assonance -ίων est en faveur du texte traditionnel ; le commentaire (II, 2, 5e éd., Berlin, 1932, p. 196-197) rejette toute influence magique.

9. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898, I, p. 156 sv.

10. Cf. G. Appel, *De Romanorum precationibus* (« R. G. V. V. », VII, 2), Giessen, 1909, nos 40 (Enos Lases juvate... Enos Marmar juvato...) et 49 (prière du père de famille lors des Suovetaurilia, d'après Caton l'Ancien, *De agr.*, 141).

11. Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, I, p. 46 ; *Agnostos Theos*, p. 156, n. 1.

à l'origine de toute génération [12]. » A. Tresp reproduit ce texte à propos du second de ses « Fragments d'auteurs grecs sur le culte », de Cleidémos (cité par Photius et Suidas) : « Ὑῆς Ὕου, épithètes de Dionysos, quand nous lui sacrifions au temps où le dieu répand la pluie » ; il faut en rapprocher le fr. 26, qu'Athénée (XIV, 656 a) nous a gardé du Περὶ θυσιῶν de Philochore : « Dans leurs sacrifices en l'honneur des Saisons, les Athéniens ne rôtissent pas les viandes, ils les font bouillir, en suppliant les déesses d'écarter les chaleurs desséchantes et torrides, pour faire croître la végétation par la modération de la température et par les pluies de saison [13]. » Tous ces textes s'éclairent grâce au passage où Proclus donne une classification des prières. « Nous distinguons différents genres de prières. D'abord d'après les genres et les espèces des dieux : la prière peut être démiurgique, cathartique, vivifiante. Démiurgique, comme pour la pluie et les vents, car leur apparition doit être rapportée aux dieux démiurges, auxquels, à Athènes, s'adresse la prière des prêtres 'chargés d'assoupir les vents' (Εὐδάνεμοι) ; cathartique : on en a des formules écrites dans les temples, pour écarter les maladies contagieuses et toutes infections ; vivifiante : elle s'adresse alors, pour les fruits de la terre, aux meilleurs que nous (aux dieux nos maîtres), auteurs de la naissance des vivants » [14].

Pour en finir avec les parallèles de la « prière des Athéniens », rappelons le fragment des *Danaïdes* d'Eschyle : « Le Ciel sacré sent le désir de pénétrer la Terre, un désir prend la Terre de jouir de l'hymen : la pluie, du Ciel époux, descend comme un baiser vers la Terre, et la voilà qui enfante aux mortels les troupeaux qui vont paissant et le fruit de vie de Déméter, cependant que la frondaison printanière s'achève sous la rosée d'hymen... » [15] ; enfin, la statue de la Terre aspirant à la pluie de Zeus dont parle Pausanias [16].

L'hymne de « Télésilla » a la Mère des dieux.

Le dithyrambe des prêtresses d'Élis et la « prière des Athéniens » peuvent remonter à une époque fort ancienne [17]. Au Ve siècle appartiennent probablement trois hymnes d'Épidaure édités par P. Maas [18] : le premier, trochaïque, à Pan ; le second, en « télésilliens » et « reiziens », à la Grande Mère ; le troisième, d'Ariphron de Sicyone, à Hygie. Contemporain d'Aristophane, le péan à Hygie se situe à la fin de la poésie classique ; il célèbre une abstraction

12. Proclus, *In Timaeum*, 293 c (III, 176, 24 Diehl).

13. Cf. A. Tresp, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* (« R. G. V. V. », XV, 1), Giessen, 1914, p. 43 et 71.

14. Proclus, *In Timaeum*, 65 f (I, 213, 18 sv. Diehl). Je me suis inspiré de la traduction condensée d'A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XIX, 1929, p. 455 (dans un article sur « la prière et l'union divine » d'après Proclus).

15. Eschyle, fr. 44 Nauck² ; traduction de P. Mazon, *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 8-9.

16. Pausanias, I, 24, 3.

17. F. Heiler (*Prière*, p. 177) les cite ensemble à propos de la « rythmique de la prière primitive ».

18. P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, Halle, 1933 (« Schriften der Königsberger Gel. Ges. », G.-w. Kl., IX, 5), p. 130-150. Cf. E. Diehl, *Anth. lyr. gr.*, II², fasc. 5, 1942, p. 72-75 ; et, pour le commentaire, K. Münscher, *Philolog. Wochenschr.*, LII, 1932, c. 95-100 ; K. Keyssner, *ibid.*, LV, 1935, c. 179 ; K. Latte, *Götting. Gel. Anz.*, CXCVI, 1934, p. 409-413.

déifiée et annonce par plus d'un trait celui d'Aristote à Arétè [19]. Un peu plus ancien, — c'est-à-dire de la première moitié du Ve siècle, s'il est bien de la poétesse argienne Télésilla [19 bis], — l'hymne à la Grande Mère mérite par sa valeur religieuse de nous arrêter.

En voici la traduction, d'après le texte de P. Maas : « Déesses de (l'Olympe), venez ici du ciel et chantez avec moi la Mère des dieux, comment elle est venue, errant par monts et par vaux, arrachant sa chevelure..., le cœur chargé de courroux. Lorsqu'il vit la Mère des dieux, Zeus souverain se mit à lancer le foudre ; il fendit les rochers (et prit en mains les tambourins). 'Mère, reviens parmi les dieux et cesse d'errer par la montagne comme les lions joyeux ou les loups grisâtres'. 'Non, je ne retournerai pas parmi les dieux, si je ne reçois ma part, la moitié d'abord du ciel, puis la moitié de la terre, de la mer le tiers ; à ce prix je retournerai. Salut, Grande Mère, souveraine de l'Olympe ».

Le courroux de Déméter après le rapt de Perséphone-Coré remplissait le plus beau des hymnes homériques ; il passe ici à la Grande Mère, que la poétesse confond avec Déméter comme Euripide le fait dans un chœur d'*Hélène* étroitement apparenté à notre hymne [20] : au v. 1343, il appelle la Mère « Déô ». De même, dans une inscription du IIIe siècle a. C., « Parthénos » semble désigner Coré [21]. L'invitation aux Muses, avec ἔλθετε et συναείσατε, a des modèles archaïques, tout comme le salut final par χαῖρε. Au v. 20, les conditions imposées à Zeus par la Mère évoquent le temps où les anciens dieux luttaient encore contre les nouveaux et s'entendaient finalement avec eux : ainsi, chez Eschyle, Zeus se réconcilie avec Prométhée, et Athéna avec les Euménides [22]. L'« hymne à Hécate » de la *Théogonie* d'Hésiode (v. 411-427) suppose un hymne épique à la Mère des dieux, lequel pourrait avoir également servi de modèle à « Télésilla » [23]. Le dialogue sans introduction reviendra chez Théocrite ; le passage direct à la salutation finale se trouve dans les hymnes homériques. La proposition « il prit en mains les tambourins » figure aux v. 12 et 14 ; P. Maas la supprime aux deux endroits, K. Latte (p. 410) seulement au v. 12, tandis que P. Friedländer maintient le doublet, destiné, selon lui, à imiter d'une manière « orgiastique » le bruit du tonnerre [24].

Les péans a Asclépios.

Un péan anonyme à Asclépios, gravé à Érythrées en Ionie vers 360 a. C., a été découvert, sous deux formes à peu près identiques d'une recension plus

19. Ci-après, p. 169-170.

19 *bis*. Mais pour D. L. Page (*Poetae melici graeci*, Oxford, 1962, p. 503 ; cf. *Lyrica graeca selecta*, *ib.*, 1968, n° 464), il ne serait pas antérieur au IVe siècle a. C. ; pour E. Vogt, résumant W. J. W. Koster (in *Gnomon*, XXXVII, 1965, p. 147), il serait de l'époque impériale.

20. Cf. P. Maas, *Epid. Hymnen*, p. 142-147, édition et commentaire d'Euripide, *Hélène*, 1301-1368. Le rapprochement, avec la double contamination des légendes, n'avait pas échappé à L. R. Farnell, ap. J. U. Powell, *New Chapters in the History of Greek Literature*, III, Oxford, 1933, p. 206-207. Sur la confusion des deux déesses, cf. encore B. Müller, ΜΕΓΑΣ ΘΕΟΣ (« Diss. phil. Halenses », XXI, 3), Halle, 1913, p. 334-335.

21. *I. G.*, IX, 1², Berlin, 1932, n° 96, l. 18.

22. P. Maas, *o. c.*, p. 140. Cf. ci-après, p. 216-219.

23. Cf. déjà F. Hiller von Gaertringen, *I. G.*, IV, 1², à 131 ; ci-dessus, p. 72.

24. *Hermes*, LXX, 1935, p. 466, n. 2.

récente, à Ptolémaïs en Égypte (Menschieh) et à Dion en Macédoine (Caritza). C'est cette dernière rédaction que je traduis [25]. « D'un péan glorieusement adroit, chantez, jeunes gens, l'archer fils de Léto, — ié ! oh ! ié ! Péan, — qui, uni d'amour à Coronis, fille de Phlégyas, engendra, grande joie pour les mortels, — ié ! Péan, — Asclépios, très illustre demi-dieu, — ié ! Péan. C'est de lui aussi que naquirent Machaon et Podalirios, et Iaso, et Akéso tant priée, — oh ! ié ! Péan, — et Aiglé la jolie et Panakeia et les enfants d'Épioné avec la noble et pure Hygie. Ié ! Péan Asclépios, très illustre demi-dieu, ié ! Péan. Je te salue, viens propice dans la ville spacieuse de Dion, et accorde-nous de voir joyeux la lumière du soleil, forts de l'avis des médecins (?), en compagnie de la noble et pure Hygie. Ié ! Péan Asclépios, très auguste demi-dieu, ié ! Péan ».

La III^e *Pythique* de Pindare racontait les amours d'Apollon et de Coronis, et Isyllos d'Épidaure leur avait consacré un péan (3^e tiers du IV^e siècle) [26]. Le refrain mentionne la première fois à l'accusatif le nom d'Asclépios, traité de δαίμων, c'est-à-dire de demi-dieu (né d'un dieu et d'une mortelle comme Héraclès) ; la seconde fois et la troisième, il l'invoque, d'abord avec la même épithète κλεινότατος, ensuite en le qualifiant de σεμνότατος ; la rédaction d'Érythrées le maintient identique d'un bout à l'autre, à la troisième personne. Asclépios naît « grande joie pour les mortels » : ce χάρμα est de style [27], comme le « propice » (ἵλαος) et la demande de la joie dans la lumière [28]. Tous ses enfants escortent Asclépios : ses fils Machaon et Podalirios, les médecins de l'*Iliade* (2, 732, al.) ; ses filles Iaso, Akéso, Panakeia, Hygie, dont les noms évoquent soins, guérisons (ἰᾶσθαι, ἀκεῖσθαι) et santé. Les mêmes personnages se retrouvent dans le péan de Macédonios à Apollon et Asclépios, qui n'est pas de beaucoup postérieur à celui d'Isyllos ; peut-être la liste est-elle passée du péan de Macédonios à celui d'Érythrées [29], à moins que ce ne soit plutôt l'inverse. Au « cycle d'Asclépios » se rattache le péan à Hygie d'Ariphron de Sicyone, qui remonte au début du IV^e siècle [30].

L'hymne des Courètes a Zeus Dictéen.

On peut dater des environs de 300 a. C. l'hymne trouvé près du bourg crétois de Palæokastro, en 1904, par les archéologues de l'École anglaise d'Athènes, et dont la découverte, dit M. P. Nilsson, est de celles qui ont le plus augmenté notre connaissance des religions grecques [31]. Cet hymne à Zeus Dictéen comprend un refrain ditrochaïque, qui ouvre le poème, le termine et revient cinq fois dans l'intervalle de façon à encadrer six strophes ioniques *a majore*, la troisième à peu près perdue [32].

25. Texte de J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 137 (cf. *Anth. lyr. gr.*, II², fasc. 6, 1942, p. 110-112) ; *ibid.*, p. 136, la rédaction d'Érythrées (rééditée par F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955, p. 63), et p. 138, les variantes de celle de Ptolémaïs ; celle d'Athènes (*I. G.*, II², 4509) est très lacunaire.
26. Cf. J. U. Powell, *o. c.*, p. 132-136.
27. Cf. K. Keyssner, *Gottesvorstellung*, p. 121.
28. Id., *ibid.*, p. 153.
29. Cf. J. U. Powell, *o. c.*, p. 138-139.
30. Ci-après, p. 169-170.
31. Cf. M. P. Nilsson, in *Harvard Theological Review*, XLIV, 1951, p. 148.
32. Texte de J. U. Powell, *o. c.*, p. 160-161, d'après R. C. Bosanquet, in *Annual*

« Allons ! très grand Couros, je te salue, fils de Cronos, éclat tout-puissant, tu marches à la tête de tes démons. Viens à Dicté pour l'année et réjouis-toi de la mélodie

Str. 1. que nous te jouons en mêlant plectres et flûtes, debout, tandis que nous chantons, devant ton autel bien clôturé. — Allons...
Str. 2. Car c'est là qu'enfant immortel, tes nourriciers porteurs de boucliers t'ont reçu de Rhéa et, des battements de leurs pieds, couvraient tes vagissements. — Allons...
Str. 3. ...de la Belle Aurore.
Str. 4. Les Heures chaque année répandaient l'abondance, et Justice régnait sur les mortels, et tous les animaux se soumettaient à Paix, amie de la prospérité. — Allons...
Str. 5. Bondis sur nos jarres, bondis sur nos troupeaux aux belles toisons, bondis sur nos moissons et nos récoltes, et sur nos champs fertiles. — Allons...
Str. 6. Bondis aussi sur nos cités, bondis vers nos nefs qui fendent les flots, bondis vers nos jeunes citoyens, bondis vers nos illustres magistrats. — Allons...

En bien des endroits, il faut choisir entre les restitutions proposées et la traduction reste incertaine ; pour l'interprétation, beaucoup d'obscurités demeurent [33]. Il semble que « Thémis » désigne le corps des magistrats crétois, plus souvent appelé *Eunomia* ; or, ce dernier nom est celui d'une des Heures, et les autres sont Diké et Eiréné, filles comme elle de Zeus et de Thémis et mentionnées aux v. 38 et 40. Zeus enfant, Κοῦρος, mène la troupe de ses « démons » (demi-dieux), les Courètes, qui forment sa garde après l'avoir sauvé lors de sa naissance. Avec lui, les Heures prodigueront leurs bienfaits au pays : à ses récoltes, à ses troupeaux, à son peuple : c'est la triple bénédiction des Euménides chez Eschyle, ou celles des Suppliantes en faveur des Argiens leurs hôtes [34], qui retournent l'imprécation traditionnelle contre toutes les sources de profit et de vie. Cette énumération autorise le sens de « bondir sur », *insilire*, pour θρῴσκειν, ici employé à l'aoriste second θόρε : physiquement pour la végétation et le bétail (*salire*, « saillir », all. « bespringen ») ; il ne s'agit pas d'inviter Zeus Couros à danser [35]. Les vaisseaux de ce peuple marin continuent à l'enrichir depuis les jours glorieux de la « thalassocratie » crétoise [36]. Le

of the British School at Athens, XV, 1908-1909, p. 339-356, et G. Murray, *ibid.*, p. 357-365. Cf. celui de H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 433-434 (avec traduction).

33. Citons les commentaires de J. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 1-29 ; W. Aly, in *Philologus*, LXXI, 1912, p. 469-472 ; K. Latte, *De saltationibus Graecorum* (« R. G. V. V. », XIII, 3), Giessen, 1913, p. 43-54 ; J. Poerner, *De Curetibus...* (« Diss. phil. Hal. », XXII, 2), Halle, 1913, p. 264-267 ; M. Guarducci, *Inscriptiones creticae*, III, *Tituli Cretae orientalis*, Rome, 1942, p. 12-17. Cf., en dernier lieu, M. L. West, in *J. H. S.*, LXXXV, 1965, p. 149-159.

34. Cf. P. Mazon, *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 36, n. 1 ; II, 1925, p. 166, n. 2 ; L. Robert, *Études épigraphiques...*, Paris, 1938, p. 313 et n. 3 (inscriptions de Dréros [= Michel, nº 23], d'Itanos, de Chersonasos, d'Hierapytna) ; ci-après, p. 221 et n. 31-35.

35. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², Munich, 1955, p. 322.

36. Thucyd., I, 8.

γάνος du v. 1, correction de Wilamowitz pour γάνους, est proche du χάρμα des péans à Asclépios [37].

Les hymnes a Isis.

Un sentiment nouveau, celui d'une délivrance, apparaît dans les hymnes à Isis.

Le culte d'Isis s'était introduit de bonne heure en Grèce ; dès la seconde moitié du IVe siècle avant notre ère, les Égyptiens avaient obtenu le droit de fonder au Pirée un sanctuaire en son honneur [38], et il s'en était érigé beaucoup d'autres dans les îles [39]. Dans le monde romain Isis et Sérapis s'introduisirent par l'Italie méridionale, où ils pénétrèrent dès le début du IIe siècle av. J.-C., et de cette époque date le premier Iséum de Pompéi [40] ; à Rome, il fallut attendre un siècle de plus, mais dès Actium le culte alexandrin était profondément enraciné [41] ; Caligula élèvera, au Champ de Mars, un sanctuaire à Isis ; sous Marc-Aurèle, la future Sainte-Sabine aura son Iséum. De la triade Osiris-Isis-Horus, la première et la troisième divinité ont pu changer, Osiris devenir Sérapis et Horus Harpocratès ; Isis, elle, est restée immuable et a tendu à se faire, par une série d'identifications avec les anciennes déesses grecques, la divinité unique.

Pour suivre cette évolution, il faut s'adresser aux hymnes et aux arétalogies [42]. Les arétalogies sont comme des hymnes en prose à la gloire des inventions et des bienfaits du dieu (ἀρεταί) ; au IIe siècle avant notre ère, l'une d'elles, peut-être la stèle du temple d'Isis à Memphis dont parlent Hérodote (II, 176) et Diodore (I, 22), servit de prototype à toute une série : les deux inscriptions que l'on a trouvées à Kymé en Asie Mineure et à Ios dans les Cyclades, le fragment de Salonique, le résumé de Diodore (I, 27) ; enfin, le modèle en prose de l'hymne découvert à Andros, une des Cyclades encore [43]. Il faut rapprocher de ces textes la pièce en trimètres iambiques gravée à Cyrène en 103 a. C. [44] ; l'arétalogie de Harpocratès trouvée à Chalcis [45] ; la litanie isiaque d'Oxyrhynque, du début du IIe siècle, qui compte près de 300 lignes [46] ; les dix hexamètres qui commençaient un hymne découvert à Kios en Bithynie [47] ; les quatre hymnes d'Isidoros trouvés à Medinet-Mādī, dans le Fayûm, par une mission de l'université de Milan et édités en 1936 par A. Vogliano [48]. N'oublions pas les parties hymniques du livre XI des *Métamorphoses* d'Apu-

37. Cf. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Griech. Verskunst*, Berlin, 1921, p. 501.
38. *I. G.*, II, 168 = II², 337.
39. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris, 1884, p. 14.
40. Id., *ibid.*, p. 40.
41. Id., *ibid.*, p. 49.
42. Liste ap. Nilsson, *o. c.*, II², p. 626, n. 5.
43. Cf. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930.
44. *Ibid.*, p. 127-131. Le v. 15 imite le v. 12 de l'hymne d'Ariphron et peut-être le v. 15 de l'hymne de Cléanthe.
45. Éditée par R. Harder, *Abhandlungen... Berlin*, ph.-h. Kl., 1943, nº 14 ; cf. A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 209-234.
46. *Oxyrhynchus Papyri*, XI, 1915, nº 1380.
47. Ap. W. Peek, *o. c.*, p. 137-142.
48. *Supplementum epigraph. gr.*, XIII, 1937, p. 97-101, nos 548-551.

lée [49] et l'arétalogie isiaque de la « Koré Kosmou » hermétique [50]. Nous nous arrêterons à un morceau exhumé, il y a quelque soixante ans, d'un manuscrit du Vatican : l'hymne de Mésomède à Isis.

En 1903, un philologue autrichien, Constantin Horna, signalait l'existence dans l'*Ottobonianus graecus* 59, du XIII[e] siècle, de huit poèmes inédits, copiés à la suite de l'hymne d'Ariphron à Hygie [51] et qui, comme celui-ci, à en croire une indication du manuscrit [52], comportaient une mélodie que le scribe n'avait malheureusement pas reproduite. Les poèmes de Mésomède furent publiés en 1906 par Sp. Lambros dans son périodique Νέος Ἑλληνομνήμων (p. 3 sv.), sans attribution à un auteur ; même anonymat pour A. Delatte, qui étudiait quatre de ces morceaux dans le *Musée belge* de 1913 (p. 135-156) et présentait comme « orphiques » les hymnes à la Nature et à Isis. Wilamowitz fut le premier à tirer des indications musicales de l'*Ottobonianus* la preuve que les nouvelles pièces, comme les hymnes au Soleil et à Némésis déjà connus antérieurement, étaient de Mésomède [53]. Ce Crétois, affranchi, favori et maître de chapelle de l'empereur Hadrien, vers 135 ap. J.-C., devait exceller dans la chanson ; ses deux principaux hymnes, l'un spondaïque et grave, à la Nature ; l'autre, péonique et alerte, à Isis, condensent en quelques vers beaucoup de pensée religieuse et témoignent d'un art achevé. L'importance du culte d'Isis au seuil de l'ère chrétienne nous invite à insister sur ce dernier morceau.

« Un seul hymne, sur terre et sur les nefs qui courent les mers, se chante ; sous des rites multiformes il n'est qu'un mystère : Isis au croissant profond, qui au printemps, comme en été, comme en hiver, tient les rênes nouvellement nées. Ils t'invoquent, feu d'Hadès, l'hyménée terrestre, le travail de la végétation, les désirs de Cypris ; elle t'invoque, la naissance du tout petit, ô feu parfait, ineffable ; les Courètes de Rhéa, la moisson de Cronos, les astres dans leurs temples, tout pour Isis forme des chœurs » [54].

Au v. 17, je me suis laissé tenter par une conjecture de Wilamowitz, qui substitue « astres » (ἄστρα) à « villes » (ἄστεα) : « les villes en leurs sanctuaires » pourraient sans doute entrer dans la danse en l'honneur d'Isis [55] ; mais la chorée astrale du *Timée* et de l'*Epinomis* de Platon [56] se déroule, elle aussi, dans les temples ; ceux-ci ne sont pas « faits de main d'homme », ce sont les cieux ; suivant le précepte du stoïcien Zénon, auquel Platon avait préludé,

49. Chap. 2, 5, 15, 25, disposés en *côla* et analysés par W. Wittmann, *Das Isisbuch von Apuleius*, Stuttgart, 1938.

50. Cf. A.-J. Festugière, in *Revue Archéologique*, 6[e] série, XXIX, 1948 (= *Mélanges Ch. Picard*, I), p. 376-381, et *Corpus Hermeticum*, IV, Paris, 1954, fr. XXIII, n[os] 65-68.

51. F[os] 31 v[o]-33 r[o].

52. Παρεξεβλήθησαν ἀπὸ τῆς μουσικῆς. Cf. K. Horna, *Sitzungsb... Wien*, ph.-h. Kl., CCVII, 1, 1928, p. 3-40. Édition meilleure des hymnes I-II ap. J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 197-199 ; E. Heitsch, *Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit*, Göttingen, 1961, p. 26-28 ; et de l'hymne II (à Isis) ap. W. Peek, *o. c.*, p. 145.

53. Wilamowitz, *Griechische Verskunst*, Berlin, 1921, p. 595.

54. Sauf des changements de ponctuation et l'ἄστρα du v. 17, je traduis le texte de J. U. Powell.

55. Dans les *Éthiopiques* d'Héliodore (1, 18, 23 ; 7, 8, 50, Colonna), ἀνάκτορα (au pluriel) s'applique au temple d'Isis ; cf. R. Harder, *Abh... Berlin*, 1943, n° 14, p. 12.

56. Cf. Platon, *Timée*, 40 c-d, 47 a-b ; *Epin.*, 982 e 5-6.

l'on doit prier à ciel ouvert, sous les étoiles ; et les astres sont les statues divines [57], qui peuplent les *templa serena* de l'espace azuré.

Dans leur concision extrême, presque chacun des vers de Mésomède désigne un attribut d'Isis ; mais pour les interpréter, il faut nous adresser non pas tant aux arétalogies grecques de la fin de l'ère païenne qu'à un texte latin d'une trentaine d'années postérieur à notre hymne : le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. Dans ce livre, la prière de Lucius (ch. 2), la réponse de la déesse (ch. 5), surtout l'action de grâces du nouvel initié (ch. 25) fournissent quantité de parallèles. Dès le premier vers, les ressemblances éclatent : l'hymne est « unique » (v. 1), comme le mystère (v. 4), malgré la variété des rites (v. 3-4), et comme Isis chez Apulée : « cujus numen unicum... ritu vario... totus veneratur orbis » (XI, 5, 1). Au v. 2, la mer fait partie du royaume d'Isis ; comme protectrice des marins, en effet, elle s'appelle *Euploia*, *Pharia* ou *Pélagia*, et au début du printemps, le 5 mars, l'on célèbre en son honneur le *Navigium Isidis*, en grec *ploiaphésia* (lancement des bateaux). Déesse lunaire « au croissant profond » (v. 5), de bonne heure identifiée à Artémis, elle préside au renouvellement des mois et des saisons (v. 6-8) ; voilà pourquoi les rênes de son char (le v. 8 prépare le v. 17) renaissent sans cesse ; elle éclaire la nuit et les enfers, de là son titre de « feu d'Hadès » (v. 9) ; l'hymne à Anubis l'appelle de même « lumière nourrie par l'Érèbe » (v. 7), et quand Lucius raconte son voyage souterrain, il dit avoir vu le soleil luire en plein minuit, « nocte media vidi solem candido coruscantem lumine » (XI, 23, 7). Comme reine des enfers, Isis est Perséphone. Isis-Déméter [58] procure la pluie et la rosée, par lesquelles s'accomplit l'hymen du Ciel et de la Terre décrit dans les *Danaïdes* d'Eschyle [59], ici l'« hyménée terrestre » ; de là le travail de la végétation et les moissons de Cronos-Saturne (v. 16) : c'est toute l'origine agraire des mystères d'Éleusis en l'honneur de Déméter [60]. Isis est encore Aphrodite, déesse de l'amour, et Héra, qui préside aux naissances. Sous les traits de Cybèle, à qui l'époque romaine identifiait Rhéa, elle a son cortège de Courètes (v. 15). Mais les épithètes « parfait », « ineffable » l'élèvent bien au-dessus d'une hypostase particulière ; elles s'adressent au dieu inconnu, dans le platonisme moyen du IIe siècle, celui d'Albinus, d'Apulée, de Maxime de Tyr, comme dans la théologie négative du néoplatonisme, que reprendra le Pseudo-Denys et après lui tout le moyen âge [61]. C'est sous une forme négative que s'exprime la transcendance du dieu suprême, « dei summi exsuperantissimi », selon la formule d'Apulée ; elle n'exclut pas un certain polythéisme, car, aux yeux des anciens,

57. *Epin.*, 984 a 4-b 1 (cf. *Pindare et Platon*, p. 138) ; Zénon, fr. 264-267 Arnim, interprétant, peut-être de façon erronée, Platon, *Lois*, XII, 955 e : cf. la note de l'édition Budé *ad loc.* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 11, 76, 3, cite successivement *Act.*, 17, 24, où il est dit que « Dieu n'habite pas des temples faits de main d'homme », et *Lois*, 955 e-956 a, ce qui semble prouver qu'il entendait les ἱερά de Platon, comme Zénon, au sens de « temples ». Voir ci-après, p. 337-338.

58. Cf. Hérodote, II, 59.

59. Fr. 44 Nauck², traduit par P. Mazon, *Eschyle*, t. I, Paris, 1920, p. 8-9 : « Le Ciel sacré sent le désir de pénétrer la Terre, un désir prend la Terre de jouir de l'hymen : la pluie, du Ciel époux, descend comme un baiser vers la Terre... ».

60. Cf. ci-après, p. 208.

61. « Ineffable », ἄρρητος, vient du *Timée* et de la *Lettre VII* ; cf. mon article « Le Platon de Théodoret », dans *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, I, Milan, 1956, p. 335 et n. 30.

il y a plus de grandeur pour le dieu souverain à régner sur d'autres dieux comme le roi de Perse sur ses pairs ou « pareils » (ὁμοιοι), qui lui obéissent « comme des choreutes à leur coryphée, comme des soldats à leur général » [62] ; c'est que, écrit A.-J. Festugière, « l'idée même d'une cour divine rehausse la majesté du monarque... Dès le temps de Domitien *dominus et deus*, les habitants de Rome avaient pu s'en rendre compte. Et c'est un trait qui n'ira que s'accentuant à mesure que l'Empire s'orientalise » [63].

On l'a souvent noté : la divinité qu'il s'agit de célébrer apparaît comme plus ancienne et plus puissante que toutes les autres, et le genre de l'hymne ne fait pas exception à cette loi ; qu'il soit cultuel comme celui d'Ariphron et de Mésomède, — rares vestiges des hymnes liturgiques païens, — ou philosophique comme ceux d'Aristote et de Cléanthe, il exalte par-dessus tout Hygie ou la Vertu, Zeus ou Isis. Dans ces deux derniers cas, cependant, il n'y a pas simple procédé littéraire. Le Zeus des Grecs, l'Isis du monde hellénisé reçoivent un culte universaliste, et leurs dévots s'adressent à eux comme au Dieu unique. Isis, « souveraine de toute terre » dans l'arétalogie de Kymé (3 a), « reine de toute terre » chez Diodore (I, 27), *regina caeli* pour le Lucius d'Apulée (XI, 2, 1), se donne comme « maîtresse de la foudre » (Kymé 42) et par là s'attribue le privilège de Zeus [64]. A la fin de l'ère païenne, avec l'hymne d'Andros qui date de l'époque d'Auguste, puis dans les *Métamorphoses*, elle devient une déesse salvifique, σώτειρα, en libérant les hommes de la fatalité qui pèse sur eux [65].

Beaucoup plus anciens que l'hymne de Mésomède à Isis sont les dix hexamètres découverts à Kios en Bithynie [66].

En voici la traduction. « A la Bonne Fortune. Roi de tous les habitants du ciel, salut, impérissable Anubis ; ton père à la couronne d'or, le très auguste Osiris, qui est lui-même Zeus, fils de Cronos, lui-même le grand et puissant Ammon, souverain des immortels, t'honore par-dessus tous, lui Sérapis. (5) Ta mère est la déesse bienheureuse, Isis aux multiples noms, qu'engendra Ouranos, fils de la Nuit, auprès des flots étincelants de la mer et qu'Érébos nourrit pour être la lumière de tous les mortels, elle la plus vénérable des Bienheureux, qui dans l'Olympe détient le sceptre, de la terre entière et de la mer reine divine (10) à qui rien n'échappe ; de tous les biens elle est l'auteur pour les mortels ».

Le « poète » n'est guère mieux qu'un versificateur ; ses vers sont des cen-

62. Ps.-Onatas ap. Stobée, I, 1, 39 ; les mots cités se trouvent p. 49, l. 11 Wachsmuth.

63. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, 1954, p. 119 ; cf. *R. É. G.*, LVII, 1944, p. 255-256, et E. Peterson, *Der Monotheismus*, Leipzig, 1935, p. 52-56 = *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 74-76 ; R. Schaerer, *L'Homme antique*, Paris, 1958, p. 27 ; ci-après, p. 325-326.

64. Cf. A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 231.

65. On serait tenté de remonter plus haut, jusqu'au modèle commun de Kymé-Salonique-Ios, 47 ἐμοὶ πάντ' ἐπείκει, si l'on en rapproche (avec Harder, *o. c.*, p. 27, n. 4) l'hymne d'Épidaure à Asclépios, *I. G.*, IV, I², nº 133, v. 12 : σοὶ δὲ καὶ Μοιράων σθένος ε[ἴκει. Mais voir A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, 1949, p. 234.

66. Texte de W. Peek, *Der Isishymnos von Andros und verwandte Texte*, Berlin, 1930, p. 137-142 (corrigeant la publication antérieure de F. Robiou, in *Mélanges Graux*, Paris, 1884, p. 601-607, pour l'hymne à Anubis) ; cf. p. 127-131 pour l'arétalogie iambique (ci-après, p. 163-164).

tons, où dominent les éléments orphiques ; on n'en conclura pas cependant qu'il était lui-même un orphique. C'est plutôt un éclectique, attelé, pour la religion, au même travail que tant de ses contemporains hellénistiques pour la philosophie. On retrouve chez lui beaucoup des particularités du style hymnique étudiées par K. Keyssner [67]. Au v. 1, πάντων βασιλεῦ, comme le πανδερκῆ du v. 10, se rattache aux composés de παν- si fréquents dans les hymnes [68] ; ἄφθιτ(ε) appartient au même style, qui insiste sur l'immortalité des dieux [69]. Au v. 3, l'épithète ordinairement attribuée à Arès, ὄβριμος, désigne la force divine ; avec le προτετίμηται du v. 4, elle forme le groupe δύναμις-τιμή [70]. Au v. 5, πολυώνυμος, qui se retrouve dans la litanie d'Oxyrhynque [71], satisfait à une exigence de la prière : n'omettre aucun des divers noms qui plaisent à chacun des dieux [72]. Au v. 8, πρεσβίστην, épithète d'Isis chez Mésomède et d'Hygie chez Ariphron, est à la fois « la plus antique » et « la plus vénérable » ; si l'expression s'applique à des divinités récentes comme Isis et Hygie, c'est pour les honorer davantage. Les rapports entre les dieux et les hommes se traduisent par l'emploi du datif d'intérêt, au v. 7 et au v. 10. Au v. 7, Isis est dite « lumière pour les mortels » ; c'est ainsi que le dieu peut être pour les mortels une joie (χάρμα), un prodige (θαῦμα), un profit (ὄνειαρ) ; on ne construit pas de la sorte les seuls substantifs abstraits, mais aussi des noms concrets et des adjectifs, comme, au v. 10, κράντειρα, de nouveau avec βροτοῖσιν. Ce style « appositionnel », caractéristique des hymnes, cherche à représenter le plus vivement possible l'action du dieu à l'égard de l'humanité, qu'exprimerait bien le mot φιλανθρωπία s'il se trouvait dans les hymnes [73]. E. Rohde écrivait déjà : « Dieu éprouve de la bienveillance envers les hommes et le genre humain ; mais ici l'esprit grec atteint sa limite ; une divinité dont l'essence intime serait amour, — amour de l'homme, non de quelques privilégiés, — reste loin de sa conception [74]. » Au v. 10, le πανδερκῆ, déjà noté pour la composition en παν- qui insiste sur l'universalité de la puissance divine, est une prière à Dieu pour qu'il regarde les hommes [75].

Pas plus que dans l'hymne « à Anubis » la poésie n'intervient dans l'arétalogie iambique de Cyrène (103 p. C.). Des vingt trimètres de l'inscription, seuls les treize premiers sont complets ; en voici la traduction : « A la Bonne Fortune. Consacré à Isis et à Sérapis par le néocore Agathodaimon. Moi, Isis, seule reine du temps, (5) de la mer et de la terre j'inspecte les limites, le sceptre en mains et unique (divinité). Tous m'appellent déesse suprême, la plus grande parmi les dieux du ciel. Car c'est moi qui ai tout découvert au prix de mon travail. (10) L'écriture sur les sceaux le montrera clairement, révélant à tous mes inventions, celles que j'ai indiquées aux mortels avec les fruits de vie. J'ai muni les villes d'enceintes augustes, et aux mortels j'ai distribué les

67. K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (« Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft », 2), Stuttgart, 1932.
68. K. Keyssner, p. 45.
69. Id., p. 44.
70. Id., p. 54-56.
71. Ci-après, p. 164 (l. 97 et 101).
72. Dès l'*Iliade* ; cf. Soph., *Antig.*, 1115 ; et voir p. 335, à propos du Dieu inconnu.
73. Cf. K. Keyssner, p. 114 et 120-127.
74. E. Rohde, *Kleine Schriften*, Tübingen, 1901, II, p. 327.
75. Cf. K. Keyssner, p. 99-100.

sciences pour les posséder avec certitude. (15) Sans moi rien jamais n'est venu à l'existence. Et les astres ne suivent pas la même voie s'ils n'ont d'abord reçu mes instructions... [76]. »

L. 4, τύραννος est le titre qu'Isis se donne aussi dans l'arétalogie de Kymé, et le Lucius d'Apulée la saluera « Regina caeli » ; αἰών n'est pas l'équivalent de κόσμος, comme le dit W. Peek (p. 130) ; c'est le Temps, déifié à l'époque hellénistique et représenté à Alexandrie avec cinq sceaux [77]. L. 5, la domination sur la terre et sur la mer se trouvait au v. 9 de l'hymne « à Anubis » ; l. 6, le sceptre, au v. 8 du même hymne. L. 7-9, πάντας, πάντων, πάντα relèvent du « style παν- », comme dans cet hymne [78]. L. 9, πόνος rappelle l'effort, le labeur que les monarques hellénistiques avaient appris à l'école des stoïciens [79], alors que chez Ariphron les pauvres gens ne demandent à Hygie que de « respirer au milieu de leurs peines », πόνων ἀμπνοά [80]. La liste d'εὑρήματα des l. 9-14 (écriture, agriculture, art des fortifications) [81] s'achève sur le « sans moi rien... » comme au v. 15 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe et au v. 12 du péan à Hygie [82].

On trouvera dans l'*Histoire* de M. P. Nilsson l'énumération des principales arétalogies [83]. Une des plus curieuses est la litanie éditée par Grenfell-Hunt au t. XI des *Oxyrhynchus Papyri* (1915), nº 1380. Composée en grec par un prêtre d'Isis à Memphis, elle doit dater du Ier siècle de notre ère. Elle a été traduite et commentée par G. Lafaye, puis par P. Collart. Celui-ci montre bien le passage de l'hymne à la prose (où il devient l'arétalogie proprement dite) par l'intermédiaire de la philosophie et de la rhétorique [84], et le caractère grec de l'invocation [85] ; G. Lafaye écrit de son côté : « La litanie sacerdotale a été l'origine de l'hymne en vers, et même de tout panégyrique religieux... (Elle) a continué en Grèce son existence obscure à côté de l'hymne narratif en vers » [86]. Des textes voisins et qui ne semblent pas avoir été traduits en français sont quatre poèmes du Ier siècle a. C., gravés au temple d'Isis à Medinet-Mādī par un certain Isidoros [87].

76. Texte de W. Peek, *Der Isishymnus von Andros...*, p. 129. Sur le motif « je suis », qui introduit chacun des privilèges ou des mérites d'Isis, cf. J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Upsal, 1968, surtout p. 226-227 et 297-300.

77. Cf. A.-J. Festugière, « Les cinq sceaux de l'Aiôn alexandrin » (*Revue d'Égyptologie*, VIII, 1951, p. 63-70) ; cf. *La parola del passato*, IV, 1949, nº 11, p. 172-189 ; *Révélation*, IV, 1954, p. 152-199.

78. Cf. K. Keyssner, p. 30 sv.

79. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, 1949, p. 299-301.

80. V. 9 ; cf. K. Keyssner, p. 138.

81. C'est le thème du « premier inventeur » ; cf. Platon, *Lois*, III, 677 d et ma note *ad loc.*

82. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 159-160 et 349 ; A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 221 ; *Révélation*, II, p. 319-320 (ajouter Pindare, *Pyth.* II, 7, avec K. Deichgräber, *Rh. M.*, LXXXVII, 1938, p. 6 et n. 13) ; K. Keyssner, *Gottesvorstellung*, p. 29.

83. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 626, n. 5.

84. P. Collart, in *Revue Égyptologique*, nouvelle série, I, 1919, p. 98-99.

85. *Ibid.*, p. 100.

86. G. Lafaye, in *Revue de Philologie*, 1916, p. 98.

87. Texte du *S. E. G.*, VIII, 1937, nos 548-551, p. 97-100, d'après A. Vogliano (cf. *Atti del IV Congresso... di Papirologia*, Milan, 1936, p. 491-496).

I. (n° 548, 30 hexamètres) : « Reine des dieux qui donnes la richesse, souveraine Ermouthi, glorieuse Isis, Mère des dieux t'appellent les Thraces, les Hellènes Héra au grand trône et Aphrodite, Hestia bienveillante, Rhéa, Déméter... Salvatrice immortelle, aux multiples noms, très grande Isis ».

II. (n° 549, 16 distiques) : « Salut, Bonne Fortune, glorieuse et très grande Isis... Tous ceux qui veulent des enfants, s'ils t'invoquent, obtiennent la fécondité ».

III. (n° 550, 30 hexamètres). « Toi qui règnes sur les dieux suprêmes, souveraine Ermouthi, Isis pure, sainte, grande, glorieuse Déô »...

IV. (n° 551, 20 distiques). « Qui a bâti ce temple pur à Ermouthi très grande ?... ».

On aura remarqué l'épithète « aux multiples noms » (πολυώνυμος) et l'identification Isis-Déméter (Déô), que signale déjà Hérodote (II, 59) et qui revient dans l'hymne de Mésomède à Isis.

L'hymne de Mésomède a la Nature.

Crétois, affranchi et maître de chapelle d'Hadrien, Mésomède vivait dans la première moitié du IIe siècle de notre ère. Il a laissé une dizaine de poèmes, où la musique devait beaucoup ajouter aux paroles. Nous avons vu plus haut l'*Hymne à Isis* [88] et traduirons ici l'*Hymne à la Nature*, bien que son emploi dans le culte reste douteux [89]. Le mètre, — procéleusmatique sous la forme de spondaïque : sept syllabes longues par vers, donc dimètres spondaïques catalectiques, — s'accorde bien avec la gravité religieuse du ton. La suscription « de Pythagore » semble déceler chez le poète musicien des attaches avec le (néo)pythagorisme, vu le patronage dont il se couvre.

« Principe générateur de tous les êtres, très antique mère du Cosmos, nuit, lumière et silence qui gardes toutes les paroles et qui annonces les enfants de Zeus à la glorieuse Rhéa (car tu reçois toutes les paroles (5) des hommes que leurs actes te rendent agréables), que pour moi aussi tout d'abord mon âme (10) suive la droite ligne, sous l'impulsion d'une langue sincère. Qu'ensuite les jointures de mes membres, que mes pieds restent intacts jusqu'à la fin de cette vie. (15) Et toi qui de tes rayons éclatants embrases la terre entière, Aiôn (Soleil) aux flammes inextinguibles, regarde-moi de tes pupilles en répandant une prospérité pure (20) sur ton bacchant, ô Péan ! Car vers toi je dirige ma vie, tant que j'habite ces membres caducs. Aie seulement pitié, ô Titan, du lien qui retient un homme misérable ! ».

Au v. 1, πάντων... γέννα suppose l'idée courante qui fait engendrer au Zeus homérique à la fois « les dieux et les hommes » ; outre les hymnes orphiques (v. g. 27,7 ; 37, 6) [90], il suffit de citer Cléanthe, *Hymne à Zeus*, 4 ; Aratus, *Phé-*

88. Ci-dessus, p. 160-162.

89. Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, Berlin, 1921, p. 606. — Je traduis le texte de J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 197 (sauf au v. 19, où je lis l'ὄλδον de l'*Ottobon. gr.* 59 et adopte la transposition de K. Horna, ὄλδον χεύων, commandée par le mètre). Outre le mémoire de K. Horna, « *Die Hymnen des Mesomedes* » (*Sitzungsb... Wien*, ph.-h. Kl., CCVII, 1, 1928, p. 3-40), p. 7-12, on consultera : A. Delatte, in *Musée belge*, XVII, 1913, p. 135-141 ; Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, Berlin, 1921, p. 596-597 ; K. Kerényi, in *Eranos-Jahrbuch*, XIV, 1946, p. 70-76.

90. Édition de W. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlin, 1941 (²1955).

nomènes, 5 (= *Act. Apost.*, 17, 28) [91]. C'est aussi le devenir : la γένεσις mère du κόσμος [92]. Au v. 2, πρεσβίστα est l'épithète souvent appliquée à Isis ; cf. *Hymne à Anubis*, 8, et la note à cet endroit [93]. Le σιγά du v. 3 ferait-il allusion au Silence gnostique, être divin ou hypostase suprême [94] ? Chez certains valentiniens, Sigé était l'épouse du Père-Monade (Hippolyte, *Adv. Haer.*, VI, 29 et 31) ; dans les papyrus magiques, le Silence paraît identifié à la Nature. Mais peut-être s'agit-il plus simplement d'une nuit de pleine lune [95]. Au v. 5, la Nature annonce à Rhéa (leur grand-mère !) les naissances des enfants de Zeus ou bien lui signale « les élus, les hommes vertueux, les fils des dieux » [96]. Au v. 10, la conjecture de Wilamowitz βαίνοι πρὸς γραμμάν pour le βαίνοις πρόσγραμμα de l'*Ottobonianus* donne à γραμμή le sens moral qu'à souvent κανών « (cordeau), règle, norme » [97]. Le vœu que le poète forme pour son âme de « marcher droit » prélude aux hymnes de Synésius ; celui qui concerne l'intégrité des membres rappelle davantage le péan à Hygie ; Proclus l'a imité dans son *Hymne VII*, v. 43-44 [98].

A partir du v. 15, une seconde partie s'adresse au Soleil, invoqué sous le nom d'Aiôn, de Péan, de Titan ; un hymne spécial de Mésomède (X Horna, IX Wilamowitz) lui était consacré [98 bis]. Au v. 17, le Soleil est identifié à Aiôn ; de même, les textes magiques cités par A. Delatte et ceux de l'hermétisme font de l'éternité personnifiée le dieu cosmique ; c'est le sens probable de *Corpus Hermeticum*, XI, 20, αἰὼν γενοῦ : « Deviens Aiôn et tu comprendras Dieu [99] ». Au v. 20, il est identifié à Péan, comme au v. 12 du VIII[e] hymne orphique et dans le fr. 11 D. de Timothée ; au v. 23, à Titan, comme au début du premier hymne de Proclus (*Au Soleil*, v. 1). Ce dernier poème (v. 45-46) prête à comparaison pour la demande de l'ὄλβος, « prospérité », mot que K. Horna a bien lu dans le manuscrit, tandis que l'ὀλκόν de S. Lambros a mis Wilamowitz, puis Powell, sur la voie de la conjecture ὁλκάν. Ὄλβος, voisin de πλοῦτος pour le sens, fait partie du souhait qui termine deux hymnes homériques (15, 9 ; 20, 8) : δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον ; ailleurs, l'association santé-richesse aboutit au composé d'Aristophane πλουθυγίεια (*Oiseaux*, v. 731) [100]. « Pur » rend εὐαγῆ, associé à καθαρός chez Parménide B 10, 2 D.-K. ; K. Horna pense plutôt à un εὐᾱγῆ apparenté à l'εὐάγητος des *Nuées* (v. 277), « rond », d'où il tire le sens de « mesuré, sans superflu », en sorte que l'idéal rêvé serait de

91. Cf. K. Keyssner, *Gottesvorstellung*, p. 23-24.
92. Cf. K. Kerényi, *o. c.*, p. 71, n. 1.
93. Ci-dessus, p. 162-163.
94. Cf. A. Delatte, *o. c.*, p. 136.
95. Cf. K. Kerényi, *o. c.*, p. 71.
96. Cf. Wilamowitz, *Griech. Verskunst*, p. 597.
97. Cf. H. Oppel, « Kanon. Zur Bedeutungsgesch. des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (Regula-Norma) », in *Philologus*, S.-Bd XXX, 4, 1937 ; L. Wenger, « Canon in den römischen Rechtsquellen und in den Papyri. Eine Wortstudie » (*Sitzungsb... Wien*, ph.-h. Kl., CCXX, 2, 1942).
98. Édition de E. Vogt, *Procli Hymni*, Wiesbaden, 1957, p. 32.
98 *bis*. Ci-après, p. 167.
99. A. D. Nock-A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, I, Paris, 1945, p. 155, l. 15 ; cf. p. 157, n. 8 ; 164, n. 58. Voir ci-dessus, n. 77, les autres travaux d'A.-J. Festugière sur αἰών ; et cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 499, n. 5.
100. Cf. O. Weinreich, *Sitzungsb... Heidelberg*, ph.-h. Kl., 1919, n° 16, p. 22-24.

« médiocrité dorée » au sens d'Horace ou mieux encore de Socrate dans la prière finale du *Phèdre* [101].

Le « bacchant » du v. 20 fait penser aux « Bacchantes » d'Euripide ; et en effet la parodos de cette pièce contient, au v. 72, le souhait tout semblable du « bonheur d'une vie pure » ; ὦ μάκαρ, ὅσπερ εὐδαίμων... βιοτὰν ἁγιστεύει [102] ; et Synésius s'inspire du v. 19 au v. 78 de son *Hymne II* (V Terzaghi) : κατάχει (= ici χεύων) κύδιμον ὄλβον [103], de même que le v. 49 de l'*Hymne V* (III Terzaghi) imite le v. 20 de Mésomède, et le v. 35 son v. 12. Au v. 22, l'heureuse conjecture de Wilamowitz, ῥευστοῖς (« caducs ») pour ῥᾴστοις, rejoint le δεσμόν du v. 24, image orphique de l'âme aux liens.

L'hymne de Mésomède au Soleil.

Bien que l'Hymne au Soleil n'ait guère dû servir au culte plus que l'Hymne à la Nature, il reste, comme celui-ci, assez près de l'Hymne à Isis pour mériter au moins une mention. On le connaissait depuis beaucoup plus longtemps, avec une chanson à la Muse et un Hymne à Némésis (XI Horna, X Wilamowitz), par des manuscrits notés, chers aux musicographes [104]. Spondaïque pour les six premiers vers, comme dans l'Hymne à la Nature, le rythme devient ensuite anapestique à l'exemple de la plupart des autres poèmes [105].

« Que tout l'éther fasse silence, que se taisent la terre, la mer, les vents, montagnes et vallées, échos et chants des oiseaux ; (5) car Phoibos va venir à nous, le dieu à la belle chevelure épargnée du fer. O père d'Aurore aux paupières neigeuses, qui conduis un attelage pourpre dans la trace de chevaux ailés... (17) pour toi le chœur serein des astres par l'Olympe souverain mène ses chœurs »... Ce trait de la chorée astrale figurait déjà sans doute dans l'hymne à Isis [106]. L'application à Phoibos-Apollon de l'épithète ἀκερσεκόμας (v. 6) remonte, elle, à l'*Iliade* (20, 39 : Φοῖβος ἀκερσεκόμης) et se retrouve dans l'*Hymne homérique à Apollon* (134 : Φοῖβος ἀκερσεκόμης) et chez Pindare, *Isthm.* I, 7 (τὸν ἀκερσεκόμαν Φοῖβον) et *Péan* IX, 45 (ἀκερσεκόμα πάτερ). Au v. 2 du péan de Sophocle à Asclépios, ἀκειρεκόμα (génitif) qualifierait Apollon, tandis que ἀκειρεκόμας (nominatif) se rapporterait à Asclépios ; en ce cas, « le péan gravé sur le côté gauche du monument de Sarapion » à l'agora

101. Platon, *Phèdre*, 279 c 1-3 ; cf. *Critias*, 120 e-121 a ; et voir *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 114, n. 1.

102. Cf. K. Keyssner, *Gottesvorstellung*, p. 142 ; A.-J. Festugière, in *Eranos*, LIV, 1956, p. 79-82.

103. Cf. K. Keyssner, p. 145.

104. Sauf au v. 5, impossible à scander sans correction (Wilamowitz rétablit les deuxième et troisième spondées par sa conjecture πρόσσω pour πρὸς γὰρ), le texte de Horna (p. 37-38) et celui de Wilamowitz (p. 603) sont identiques.

105. Wilamowitz appelle « parémiaques spondaïques » les vers du prélude, uniquement formé de longues, et note que Mésomède s'est vite lassé de ce rythme pesant ; le modèle classique pourrait être la strophe du chœur des mystes dans les *Grenouilles* d'Aristophane, 372 sv. : χώρει νῦν πᾶς ἀνδρείως... Cf. son étude de 1907 sur « les Hymnes de Proclus et de Synésius », reproduite dans *Kleine Schriften*, II, Berlin, 1941 (p. 163-191), p. 185.

106. Cf. ci-dessus, p. 160.

d'Athènes « pourrait avoir été », comme le voulait Th. Bergk, « un hymne de Sophocle à Coronis, mère d'Asclépios » [107].

L'hymne du matin a Asclépios.

La pierre de Cassel (*I. G.*, III, 1878, nº 171 = II², 1935, nº 4533) nous a conservé une série de cinq hymnes à des dieux guérisseurs, le premier à Asclépios, le second à Hygie, les trois derniers à Télesphore, dieu du cercle d'Asclépios dont le culte à Athènes ne peut être antérieur au IIe siècle de notre ère. Ces trois poèmes seraient donc tardifs ; par contre, le péan à Hygie remonte au début du IVe siècle av. J.-C. [108], et le premier hymne pourrait être un peu plus ancien que les hymnes à Télesphore [109]. C'est une prière du matin des prêtres :

« Éveille-toi, Péan Asclépios, souverain des peuples, enfant bénin du fils de Léto et de l'auguste Coronis. Chasse le sommeil de tes paupières et écoute les prières de tes fidèles, qui, joyeux, adressent tant de supplications, bénin Asclépios, à ton premier pouvoir, la Santé. Éveille-toi et prend plaisir, ièié ! à entendre ton hymne » [110].

Ces hexamètres doivent beaucoup de leur prix à la rareté des prières du matin ou du soir ; Hésiode et Platon attestent l'usage de ces prières [111], mais les tragiques sont à peu près les seuls à en fournir des textes : l'hommage de la Pythie aux dieux de Delphes qui ouvre les *Euménides* d'Eschyle (v. 1-28), le salut matinal d'Hippolyte à Artémis et celui d'Ion à Apollon (*Hippol.*, 73-87 ; *Ion*, 125-141). L'empereur Julien recommandait de prier trois fois ou au moins deux fois par jour : « Il faut prier souvent les dieux, en particulier et en public ; de préférence, trois fois le jour, sinon, à tout le moins matin et soir » [112]. De son temps, c'était la pratique chrétienne, sur laquelle les documents sont un peu plus nombreux. Le salut des vierges au Christ-Époux que contient l'hymne de Thécla dans le *Banquet* de Méthode d'Olympe (str. 6, v. 1 = p. 133, 5 Bonwetsch), ζωῆς χοραγός, Χριστέ, χαῖρε χαῖρε φῶς ἀνέσπερον, ne manque pas de précédents, parmi lesquels il faut rappeler les expressions de Clément d'Alexandrie : χαῖρε φῶς, φῶς ἀκοίμητον (*Protrept.*, XI, 114, 1 et 2), et, dans l'hymne qui termine le *Pédagogue*, φῶς ἀίδιον (v. 36) [113].

Comme on l'a remarqué, l'hymne du matin à Asclépios ne mentionne pas de cité particulière pour attirer sur elle les bénédictions du dieu [114]. Cet uni-

107. J. H. Oliver, in *Hesperia*, V, 1936, p. 119 ; cf. p. 113.
108. Cf. ci-après, p. 169.
109. Cf. P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, p. 154.
110. Texte de P. Maas, *o. c.*, p. 151, avec sa correction finale, χαίρων pour χαῖρε.
111. Hésiode, *Travaux*, 335-340 ; Platon, *Lois*, X, 887 e 2.
112. Julien, *Lettre LXXXIX*, p. 302 a Hertlein, trad. J. Bidez.
113. Cf. V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos* (« Texte und Untersuchungen », 69), Berlin, 1958, p. 159, n. 2. Cf. le commentaire de M. Pellegrino, *L'inno del Simposio di S. Metodio*, Turin, 1958, p. 77-79. Dans l'Église grecque, aux matines du Samedi saint, le canon contient, à l'εἱρμός du 5e chant : Ἡσαΐας φῶς ἐδὼν ἀνέσπερον... ; et dans les Ἐγκώμια, Στάσις Β', on chante, vers le milieu (§ 35) : Ἔδυς τῇ σαρκὶ ὁ ἀνέσπερος εἰς γῆν φωσφόρος (rapprochements communiqués par mon regretté collègue J. P. Smith, s. j.). Sur l'hymne du soir, cf. E. R. Smothers, « ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ », in *Recherches de science religieuse*, XIX, 1929, p. 266-283.
114. E. et L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore, 1945, t. II, p. 201 et n. 10.

versalisme rejoint celui de Mésomède et se comprend mieux au IIe siècle de notre ère qu'à l'époque plus ancienne suggérée par P. Maas. Comme chez Mésomède, qui s'adresse avec la même foi à la Nature, à Isis ou au Soleil, il suppose un « cathénothéisme » : un dieu unique, celui du culte ou de l'invocation en cause, pour tous les hommes sans distinction d'origine, tous appelés à la citoyenneté du Monde et du Soleil [115].

Le péan a Hygie.

Contemporain de la maturité d'Aristophane, le péan à Hygie apporte un témoignage de l'âge classique. En 420 av. J.-C., Asclépios, le dieu-médecin fils d'Apollon, fut amené d'Épidaure à Athènes, où l'Éleusinion lui offrit une hospitalité provisoire ; avec lui voyageait Hygie, sa femme ou sa sœur à l'origine, sa fille à une époque plus récente, qui allait recevoir un culte spécial comme déesse de la santé. C'est peut-être pour inaugurer ce culte que le poète Ariphron de Sicyone composa, vers 400, un péan voué à un brillant avenir ; « à Hygie » [116]. Voici la traduction de ce poème [117] :

« Hygie, pour les mortels vénérable entre tous les Bienheureux, puissé-je vivre avec toi le reste de mes jours, et toi (puisses-tu) bienveillante habiter avec moi. Car si les hommes trouvent quelque grâce à la richesse, aux enfants, au pouvoir royal qui les égale aux dieux, aux désirs que nous capturons dans les rêts secrets d'Aphrodite, s'il est quelque autre joie que les dieux envoient aux hommes pour respirer au milieu de leurs peines, c'est par toi, bienheureuse Hygie, qu'elle s'épanouit et resplendit dans le commerce des Grâces ; sans toi, il n'est point au monde de bonheur ».

Des trois périodes que le mètre permet de distinguer, la première, qui contient l'invocation, et la troisième, consacrée à l'éloge finale de la déesse, encadrent élégamment les conditionnelles qui énumèrent les « grâces » attachées à la santé. Quelques mots appartiennent plus spécialement à la langue des hymnes : « vénérable », « Bienheureux », « vivre (habiter) avec toi », « bienveillant » ; et l'antithèse, classique depuis Pindare, entre la forme positive et la forme négative qui décrivent successivement la puissance de la déesse, se retrouvera dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe comme dans le prologue de saint Jean : « Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil » [118]. A ces éléments extérieurs se borne le caractère religieux de la pièce : manifestement, le poète n'a en vue qu'un public de dévotion moyenne et sans grand idéal.

Deux marbres et deux manuscrits nous ont transmis le péan d'Ariphron :

115. Cf. J. Bidez, « La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens » (*Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, Cl. des Lettres*, 5e série, t. XVIII, 1932, nos 7-9, p. 244-294).

116. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, II, 1932, p. 223-224.

117. Texte de P. Maas, *Epidaurische Hymnen*, Halle, 1933, p. 148 (reproduit par E. Diehl dans la 2e édition de l'*Anthologia lyrica graeca* de la Teubneriana, II, fasc. 5, 1942, p. 161-163), mais en lisant à l'avant-dernier vers l'ὀάροις de l'*Ottob. gr.* 59. J'emprunte la traduction du dernier à M. Croiset (*Histoire de la littérature grecque*, III3, p. 686). Voir aussi D. L. Page, *Lyrica graeca selecta*, Oxford, 1968, no 431.

118. *Jn*, 1, 3. Sur cette antithèse, cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 157-159 et 349 ; A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 221, et *Révélation*, II, p. 313.

une pierre de Cassel, rapportée d'Athènes par les troupes hessoises en 1688 [119] ; une autre d'Épidaure, découverte par Kavvadias avant 1878 [120] ; le codex *Ottobonianus graecus* 59, du XIII^e^ siècle, où le poème précède les hymnes de Mésomède que ce manuscrit nous a seul gardés [121] ; et surtout le manuscrit A d'Athénée (*Marcianus graecus* 447, du X^e^ siècle), dont la recension des premiers vers, différente, sinon toujours préférable, reparaît dans les citations de Lucien et de Maxime de Tyr ; les vers 4 et 5 se retrouvent chez Plutarque et chez Sextus Empiricus [122]. Le morceau, encore en grande vogue à l'époque impériale, dut être souvent imité ; en tout cas, des ressemblances qui ne peuvent être fortuites prouvent qu'Aristote le connaissait lorsqu'il composa son *Hymne à la Vertu* [123].

119. *C. I. G.*, I, 511 (1828) = *I. G.*, III, 171 (1878) = II², 4533 (1935).

120. *I. G.*, IV², 1, 132 (1929) ; d'après P. Maas, *o. c.*, p. 148-149, 160-161 et pl. II-III.

121. Au v. 2. je résoudrais l'abréviation de l'*Ottobonianus* βί en βίον, de sorte que τὸ est probablement une faute du copiste pour τὸν (λειπόμενον βίον) ; de même, dans l'Hymne II de Mésomède, « à Isis », les τὸ des vers 9 et 13 doivent sans doute se corriger en τὺ (Powell) ou τὲ (Maas). Au même vers, μετά σ'εὐνάσαιμι pour μετὰ σεῦ (σοῦ) ναίοιμι mériterait peut-être une mention dans l'apparat de Maas, qui ne signale pas non plus l'ἐν du v. 5 entre ἰσοδαίμονος et ἀνθρώποις. On peut douter qu'avec l'ὀάροις de l'avant-dernier vers le πάντα d'Athénée après τέθηλε soit « grammaticalement indispensable » (Maas ; cf. K. Keyssner, *Philolog. Wochenschrift*, LV, 1935, c. 181) ; ce verbe et λάμπει peuvent avoir pour sujets χάρις, τέρψις et ἀμπνοά à reprendre des vers 4, 8 et 9.

122. Voir les *Testimonia*, l'apparat et l'appendice de P. Maas, p. 148-150.

123. Ci-après, p. 259-260.

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DU SENTIMENT RELIGIEUX EN GRÈCE

HISTOIRE DU SENTIMENT RELIGIEUX EN GRÈCE

A côté des cultes et des rites, qui forment le cadre de la « religion », il faut étudier « le sentiment religieux » (*Religiosität*), tel qu'il apparaît chez les principaux auteurs. En effet, alors que la première partie devait le meilleur de sa documentation à l'épigraphie et aux monuments figurés, la seconde s'appuiera davantage sur la littérature. Celle-ci fait peu de place à la piété du menu peuple et ne nous renseigne guère que sur l'attitude d'une élite sociale et intellectuelle. Ne peut-on cependant induire parfois de l'une à l'autre ? Comme le dit Harnack : « La nature et le développement de la piété ne peuvent être observés de l'historien aussi aisément que les autres grandes fonctions de la vie humaine. Les manifestations de la piété se font le plus souvent dans le silence et la solitude. Quand, cependant, elles émergent, elles doivent souvent composer avec la convention et le culte public organisé, et on ne peut connaître à quel point la piété est vraie et vitale. Comme il doit être ardu, par suite, de déterminer, pour une époque donnée, la qualité de la piété alors existante et les caractéristiques de la religion intérieure ! Pouvons-nous en juger par les inscriptions tombales, les hymnes et invocations de règle, le cérémonial des mystères ? Assurément non. C'est seulement par la vie et le comportement personnel de l'homme pieux que l'on peut juger de la nature de sa piété. A moins de posséder un tel témoignage pour une époque, nous ne pouvons pas arriver à porter un verdict sur la religion intérieure du temps. Mais même avec ce témoignage serons-nous jamais capables de déterminer la nature de la piété de la période ? Ne pourrons-nous pas le faire seulement pour la piété personnelle d'individus ? Cette objection n'est pas fondée. Certes, une dévotion assez profonde pour commander toute la vie ne se trouve qu'en quelques-uns. Mais c'est d'après ces quelques-uns (*few*) qu'on peut déterminer la nature de la piété d'une époque, tout comme il nous faut déterminer l'art d'une époque d'après les vrais artistes. Car en ces dévots, comme en ces artistes, vit l'esprit éternel de la religion et de l'art, et ils forcent les autres, ne serait-ce que lentement et par degrés, à les suivre et à reconnaître au moins comme idéal et autorité ce qu'ils ne peuvent recevoir comme un esprit. Mais beaucoup dans la foule reçoivent un rayon de l'esprit et en réchauffent leur froide vie » [1].

1. A. Harnack, « Greek and Christian Piety at the End of the Third Century » (*Hibbert Journal*, X, 1911-1912, p. 65-82), p. 69-70.

Peut-être cette admiration assez partiale pour les *happy few* ne respire-t-elle pas le plus pur christianisme ; il s'y mêle quelque superbe « gnostique», celle que le P. Festugière ne craint pas de dénoncer chez les philosophes d'Alexandrie, à commencer par Clément [2]. En fait, Clément cite avec complaisance les textes platoniciens qui vont dans ce sens ; qu'il y ait « beaucoup de thyrsophores et peu de bacchants » selon le vers orphique rapporté par le *Phédon* [3] ; qu'il ne soit « pas possible aux hommes, à l'exception d'un petit nombre, de trouver la félicité et le bonheur » [4], voilà qui ne le scandalise pas ; il souligne le « petit nombre » (ὀλίγων) de Platon en ajoutant à ἀνθρώποις un πᾶσιν ; tout cela pour prouver, avec la *République* (VI, 494 a 4), — « il est impossible que le peuple soit philosophe », — qu'« il ne peut y avoir des philosophes à foison, même s'il s'agit de philosophie chrétienne [5]. »

A côté de la foi d'une élite, il ne faudra pas négliger les courants religieux, tels l'orphisme et le pythagorisme ou les mystères d'Éleusis ; ni les trop rares témoignages sur la religion populaire, comme les pièces d'Aristophane et les « miracles » d'Épidaure.

HOMÈRE

Dans l'étude du sentiment religieux, doit-on accorder une place à « Homère » ? Sans aucun doute. S'il faut, dans le culte antique, toujours « commencer par Zeus » [1], dès qu'il s'agit de l'histoire des rites ou de la prière il faut commencer par Homère. Peu importent ici la question de l'unité d'auteur et celle de l'unité des poèmes : s'il ne paraît pas impossible qu'un même poète ait composé, jeune, l'*Iliade* et plus tard, dans des circonstances différentes, l'*Odyssée* [2], beaucoup admettent plus facilement qu'un seul poète est en substance l'auteur de l'*Iliade*, un autre celui de l'*Odyssée* [3] ; mais parce qu'ils distinguent des couches et des états d'époques diverses, la plupart attribuent l'agencement de l'ensemble à un rédacteur ou « arrangeur » qui s'appellera

2. Cf. A.-J. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente*², Paris, 1950, p. 141 sv.

3. *Phédon*, 69 c 7-8 (fr. orph. 5 et 235 Kern), avec une interversion qui fausse le mètre et détruit le chiasme : il faut lire πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι ap. Clem., *Strom.*, V, 3, 17, 4, tout de suite après la citation de *Rép.*, VI, 494 a 4 traduite plus bas.

4. *Epinomis*, 973 c 3-5, ap. Clém., *Strom.*, V, 1, 7, 6 (récurrence 992 c 5-6). Ma note *ad loc.* (in *Platon, Œuvres complètes*, XII, 2, Paris, 1956, p. 133, n. 1) réduit indûment (« immédiatement auparavant ») l'intervalle entre les citations du *Phédon* et de l'*Epinomis*. Voir aussi la note à Jamblique, *De mysteriis Aegyptiorum*, V, 18, début (p. 223, 10 sv.) dans l'édition de la Collection des Universités de France (Paris, 1966, p. 172, n. 1).

5. Sur le « gnosticisme » de Clément, qu'il ne faut pas exagérer, cf. J. Lebreton, in *Rech. de sc. rel.*, XVIII, 1928, p. 479-481. Sur ces citations chez Théodoret, cf. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique*, Paris, [1958], p. 229, nº 188.

1. Aratus, *Phénom.*, 1, déjà cité au début du chapitre sur Zeus (p. 23 et n. 1).
2. Cf. R. Flacelière, dans l'*Homère* de la « Pléiade », Paris, 1955, p. 37.
3. Id., *ibid.*, p. 86.

« Homère », à moins que l'on ne doive réserver ce nom, pour l'*Iliade* au poète de génie auteur des plus beaux chants (c'est la théorie de Paul Mazon, qui laisse au poème primitif, œuvre d'Homère, au moins les chants I, XI-XVIII et XXII-XXIV) ; pour l'*Odyssée* à l'auteur des Récits chez Alkinoos (ch. V-XII), avec les larges interpolations que décèle V. Bérard [4].

Ce qui nous intéresse, c'est de retrouver, sous une forme déjà stylisée [5] mais qui remonte au VIII^e^, peut-être au IX^e^ siècle av. J.-C., les plus anciens monuments d'une attitude d'âme, celle de l'homme devant Dieu. Certains hellénistes, il est vrai, estiment que « ce n'est pas dans les poèmes homériques qu'il faut chercher quelque trace d'une expérience religieuse » [6] ; et E. R. Dodds de citer G. Murray, P. Mazon : « La vérité est qu'il n'y eut jamais poème moins religieux que l'*Iliade* [7] », C. M. Bowra : « ce système complètement anthropomorphique n'avait évidemment aucun rapport avec une religion ou une morale véritables [8] ». Cependant, pour ne prendre qu'un exemple, l'*atè*, « cet esprit de vertige et d'erreur », apparaît comme une expérience de caractère religieux ; c'« est toujours, ou presque toujours, un état d'âme ; un obscurcissement, une perturbation momentanée de la conscience normale » [9]. Quant à l'incompatibilité prétendue entre l'anthropomorphisme et une religion véritable, nous répondrons, avec J. Adam, qu'« anthropomorphisme implique théomorphisme » [10] ; à l'origine de l'anthropomorphisme il y a peut-être le sentiment d'une parenté avec Dieu. La solidarité de la famille, fortement nouée par la conception du génos, favorisait l'idée d'une intimité divine qui allât jusqu'à la similitude : puisque l'idéal des parents, était, dira Hésiode, d'avoir des enfants qui leur ressemblent [11], la parenté avec Dieu devait se traduire par une ressemblance ; et, de tout temps, les Grecs ont tendu à se rapprocher de leurs dieux ou à les rapprocher de soi.

La formule qui fait de Zeus « le père des hommes et des dieux » [12] n'exprime pas forcément l'identité des deux races, qu'Apollon nie au V^e^ chant de l'*Iliade*. Quand Diomède se jette sur Énée, sans respecter le dieu qui le protège, celui-ci le semonce : « Arrière ! et ne prétends pas égaler tes desseins aux dieux : ce seront toujours deux races distinctes que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre [13] ; » et Nestor lui donnera la même leçon : « Nul mortel ne saurait pénétrer la pensée de Zeus ; si fier qu'il soit, Zeus l'emporte cent fois sur lui [14]. » Les deux races ne s'identifient donc pas, et c'est à tort, selon nous, que l'on a souvent interprété dans un sens unitaire le début de la *VI^e^ Néméenne* de Pindare [15].

4. Id. *ibid.*, p. 85-86 (critique, p. 87-89).
5. Cf. A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* [3], Paris, 1930, p. 131, et plus récemment, J. Bérard, dans l'*Homère* de la « Pléiade », Paris, 1955, p. 22.
6. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, 1965, p. 14.
7. P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1942, p. 294.
8. C. M. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford, 1930, p. 222.
9. E. R. Dodds, *o. c.*, p. 17.
10. J. Adam, *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge, 1911, p. 124 ; cf. *The Religious Teachers of Greece*, Édimbourg, 1908, p. 112.
11. Hésiode, *Travaux*, 235 ; cf. 182.
12. *Iliade*, 1, 544 *et saepe* : πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
13. *Ibid.*, 5, 440-442.
14. *Ibid.*, 8, 143-144.
15. Cf. *Syngeneia*, p. 26 et n. 5.

La prière chez Homère.

La prière d'un personnage d'Homère peut-elle revêtir un caractère personnel ? Si « prier, c'est parler à Dieu comme à une personne », peut-il être question d'une vraie prière ?

Heureusement pour elle, l'âme humaine n'a pas attendu, en cette matière comme en bien d'autres, théories et définitions. A s'en tenir à la présentation des poèmes homériques, l'âme elle-même se réduit à « une sorte de double, un second moi qui sommeille en l'homme lorsqu'il vit et qui abandonne le corps au moment de la mort pour aller mener dans l'Hadès l'existence d'une ombre vaporeuse et impuissante » [16] ; nous avons vu à propos du culte des morts sa condition misérable [17]. Le dieu, lui, pour être une personne, devrait se distinguer nettement du destin ; celui-ci est souvent la volonté de Zeus, Διὸς αἶσα [18]. Une scène comme la pesée des sorts qui précède la mort d'Hector permet d'apprécier l'interpénétration du vouloir personnel de Zeus et de la force anonyme qui préside aux destinées humaines. Achille poursuit Hector. Trois fois déjà, comme le héros troyen cherchait à se mettre sous le rempart de la ville, le Péléide l'a rejeté vers la plaine en lui coupant la route. Pour la quatrième fois, ils reviennent aux fontaines. « Cette fois, le Père des dieux déploie sa balance d'or ; il y place les deux déesses du trépas douloureux, celle d'Achille, celle d'Hector, le dompteur de cavales ; puis, la prenant par le milieu, il la soulève, et c'est le jour fatal d'Hector qui, par son poids, l'emporte et disparaît dans l'Hadès. Alors Phoibos Apollon l'abandonne [19]. » Le geste de Zeus commande la décision que prend Apollon d'abandonner son protégé Hector. Apollon paraît bien ici subordonné à Zeus ; mais Zeus lui-même se distingue à peine du destin, comme le montre la suite du chant : Hector joué par Athéna s'en prend à la fois aux dieux, qui l'appellent à la mort (v. 297), au bon plaisir de Zeus et de son fils l'Archer (v. 301-302) et au destin : « voici maintenant le destin qui me tient » (v. 303). Achille, menacé par sa victime, attend sa propre mort de « Zeus et des autres dieux immortels » (v. 366).

Nonobstant ces incertitudes sur la nature et le sort de l'âme, sur le poids du destin, la prière des héros d'Homère permet d'entrer un peu plus avant dans leur psychologie religieuse.

Prières rituelles ou traditionnelles.

Ce sont les plus fréquentes ; le meilleur exemple en est fourni par le prêtre d'Apollon Chrysès, quand, dès le 1er chant de l'*Iliade*, — et c'est l'occasion de la « Querelle », — il appelle sur les ravisseurs de sa fille Chryséis la vengeance

16. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, traduit de l'allemand, Paris, 1966, p. 84.

17. Ci-dessus, p. 120-121.

18. Cf. K. von Fritz, in *The Review of Religion*, XV, 1950-51, p. 50-51 (traduit dans *Religions*, p. 166) ; B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1965, p. 59-90, 194-231 et appendice II (p. 339-340) sur U. Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ, Rome, 1953 (recension de ce dernier livre dans *Orientalia*, XXIV, 1955, p. 434-435).

19. *Iliade*, 22, 209-213.

divine. Brutalement éconduit par Agamemnon, qu'il suppliait de lui rendre Chryséis (v. 12-33), « il s'en va en silence, le long de la grève où bruit la mer » (v. 34) et implore Apollon : « Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Scilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain ! O Sminthée, si jamais j'ai élevé pour toi un temple qui t'ait plu, si jamais j'ai pour toi brûlé de gras cuisseaux de taureaux et de chèvres, accomplis mon désir : fassent tes traits payer mes pleurs aux Danaens » (I, 37-42) !

Cette prière est en réalité une imprécation (*ara*) contre les Grecs ; Chrysès ne porte pas en vain le titre d'*arètèr* (I, 11). Le fléau s'abat sur le camp ; il faut céder ; une violente altercation entre Achille et Agamemnon aboutit à une nouvelle injustice : pour rendre Chryséis à son père, Agamemnon prend en échange la captive d'Achille, Briséis. Mais les droits du dieu sont satisfaits ; afin de l'apaiser (444), Ulysse débarque à Chrysé les victimes d'une hécatombe, et quand il a remis Chryséis à son père, celui-ci « prie pour eux, mains tendues vers le ciel » : « Entends-moi, dieu à l'arc d'argent, qui protèges Chrysé et Scilla la divine, et sur Ténédos règnes souverain ; tu as naguère entendu mes vœux ; tu m'as rendu hommage, en frappant lourdement l'armée des Achéens. Cette fois donc encore, accomplis mon désir : des Danaens écarte le fléau outrageux » (451-456).

La seconde prière répond exactement à la première ; l'une et l'autre contiennent les trois parties essentielles à toute prière liturgique en Grèce : 1° invocation du dieu, « entends-moi » (κλῦθί μευ, 37 = 451) ; 2° raisons d'être exaucé : sacrifices offerts, services rendus, grâces déjà obtenues ; 3° conclusion : énoncé de la demande. Au chants V et X de l'*Iliade*, celles de Diomède à Athéna commencent de la même façon (V, 115 = X, 284), rappellent à la déesse l'assistance qu'elle a prêtée à Tydée, père de Diomède, et lui réclament aide et protection. La seconde des ces prières ajoute la promesse d'une « génisse d'un an, indomptée », comme nous voyons les Troyennes et Nestor en immoler à Athéna. Avant Diomède, Ulysse avait prié dans les mêmes termes (X, 278) ; et ainsi s'adressent à Zeus Nestor (XV, 372-376) ou Achille (XVI, 233-248). Priam (XXIV, 308-313) ne mentionne pas de faveur antérieure du dieu ni d'autre titre à sa bienveillance ; mais le premier vers de sa prière accumule les épithètes (Père, maître de l'Ida, très glorieux, très grand), selon le style qui deviendra celui des hymnes.

Toutes ces prières, traditionnelles, ont un caractère officiel ou semi-officiel. D'ordinaire elles accompagnent des sacrifices, en particulier le sacrifice propitiatoire (Chrysès) ou impétratoire (Nestor). Nous avons vu, à propos du sacrifice, les principaux traits du vœu et du grand sacrifice de Nestor au III^e^ chant de l'*Odyssée* (380-383, 421-463), où le même mot, εὐχή, signifie à la fois « vœu » et « prière » [19 bis].

Il ne faut pas demander un caractère plus personnel à l'incantation, où la magie domine : tels, dans l'*Odyssée* (XIX, 457), le charme (ἐπαοιδή, plus tard ἐπῳδή) qui sert aux fils d'Autolycos pour arrêter le sang d'Ulysse blessé par le sanglier, et peut-être ceux par lesquels Circé transforme les hommes en animaux, si à la drogue se joignent les paroles. Entre l'incantation et la prière ou l'hymne, l'intermédiaire peut avoir été le péan, en l'honneur d'Apollon guérisseur (*Paian*), que les Achéens chantent à Chrysé après l'hécatombe (*Iliade*, I, 472-473).

19 bis. Ci-dessus, p. 137-138.

Prières personnelles.

Des prières moins officielles, étrangères à tout rituel comme à toute présence sacerdotale, et peut-être plus intimes, sont celles d'Hector au VI^e chant de l'*Iliade* et d'Ulysse au V^e de l'*Odyssée*. Dans la scène des adieux d'Hector et d'Andromaque, le héros troyen

« prend son fils et le baise et le berce en ses bras, et dit, en priant Zeus et les autres dieux : 'Zeus ! et vous tous dieux ! permettez que mon fils, comme moi, se distingue entre les Troyens, qu'il montre une force égale à la mienne, et qu'il règne, souverain, à Ilion ! Et qu'un jour on dise de lui : « il est encore plus vaillant que son père », quand il rentrera du combat ! qu'il en rapporte les dépouilles sanglantes d'un ennemi tué, et que sa mère en ait le cœur en joie' ! » (*Il.*, VI, 474-481).

Hector invoque « Zeus et les autres dieux », comme Socrate adressera la prière finale du *Phèdre* à Zeus et aux autres dieux locaux du coin d'Attique où se passe la scène. Son vœu pour son fils, le vœu si humain de se voir dépasser en valeur par ce petit enfant (479), trouve un écho dans les adieux d'Ajax, qui souhaite au sien non pas plus de vaillance mais plus de bonheur [20] ; Racine a traduit ainsi les deux vers :

> O mon fils, sois un jour plus heureux que ton père :
> Du reste, avec honneur tu peux lui ressembler ;

et sans doute Euripide les imite-t-il, quand Alceste mourante dit à son lit nuptial : « Si une autre femme s'empare de toi, ce ne sera pas une plus vertueuse ; une plus heureuse, peut-être [21]. »

Dans l'*Odyssée*, Ulysse naufragé invoque le dieu du fleuve pour qu'il laisse tomber sa barre et lui donne accès au rivage :

« Écoute-moi, Seigneur, dont j'ignore le nom ; je viens à toi, que j'ai si longtemps appelé, pour fuir hors de ces flots Posidon et sa rage ! Les immortels aussi n'ont-ils pas le respect d'un pauvre naufragé, venant, comme aujourd'hui je viens à tes genoux, après tant d'infortunes ! Accueille en ta pitié, Seigneur, le suppliant qui de toi se réclame ! » (V, 445-450).

Le premier mot est le κλῦθι si fréquent en ces prières ; « dont j'ignore le nom », ὅτις ἐσσί, réserve la désignation plus précise qu'on voudrait absolument exacte, pour mieux atteindre le dieu : dans le doute, les anciens respectent son anonymat. C'est une des raisons qui justifient les appels « au dieu inconnu » [22]. A la fin de la prière, « le suppliant se fait gloire » de sa condition d'humilité et de faiblesse ; car l'εὔχομαι εἶναι a cette valeur : « voilà la race, le sang dont je me flatte d'être », dit Glaucos à Diomède (*Il.*, VI, 211). Ulysse a échappé aux tentations et maintenant un dieu le sauve du naufrage.

20. Sophocle, *Ajax*, 550-551 : Ὦ παῖ, γένοιο πατρὸς εὐτυχέστερος,/τὰ δ'ἄλλ' ὅμοιος, καὶ γένοι' ἂν οὐ κακός.

21. Euripide, *Alceste*, 181-182. La traduction de Racine se trouve en marge de son exemplaire du Sophocle de Turnèbe (Paris, 1553) conservé à la Bibliothèque nationale ; cf. la note de R. Picard dans le *Racine* de la « Pléiade », t. II, Paris, 1952, p. 855.

22. Ci-après, p. 335-336.

Le néoplatonisme exploitera largement ce thème [23] : « Fuyons dans notre chère patrie », s'écriera Plotin [24]. Circé et Calypso représentaient les obstacles qui arrêtent l'ascension de l'âme ; la patrie, c'est le monde supraterrestre. Tel le dieu marin Glaucos tout couvert d'algues et de coquillages (Platon, *République*, X, 611 d), l'âme captive aborde enfin, meurtrie mais libre, aux rives de sa destinée ; son premier cri est une prière.

HÉSIODE [1]

D'Homère à Hésiode, l'idéal a monté. Alors que les dieux homériques ne reculaient pas devant le mensonge ou l'inceste, famille et justice vont de pair dans les préoccupations d'Hésiode. La formule « père des dieux et des hommes » revient plusieurs fois chez lui [1 bis]. Le mythe des races, où l'humanité déchoit progressivement depuis l'âge d'or jusqu'à notre âge de fer (*Travaux*, 106-201) et que Platon reprendra à la fin du livre III de la *République*, suppose une parenté initiale de l'homme avec Dieu et illustre l'idée de justice [2]. Par la *dikè*, l'homme s'insère dans l'ordre du monde et s'approche de Dieu. Cette notion du travail pour et dans la justice est « la grande contribution d'Hésiode à l'humanisme grec » [3].

La *Théogonie*, si riche d'indications généalogiques et cultuelles, « est un tout poétique complet... Quels que puissent être les éléments étrangers accueillis par Hésiode, il les a transformés, par une profonde et longue réflexion, en sa propriété spirituelle. Telle que nous la lisons, la *Théogonie* est absolument sa création propre. C'est comme une confession religieuse que cet hymne à Zeus et aux Muses demande à être compris et admiré » [4]. Le prélude, en effet, raconte l'éveil de cette vocation poétique, à la voix des « Muses héliconiennes », près de leur sanctuaire [5]. Cette façon de « mettre sa vocation de rhapsode en tête de la *Théogonie* » fait d'Hésiode « le pendant grec des prophètes d'Israël » [6].

Dans les *Travaux*, Zeus reste au premier plan ; c'est sa puissance que les Muses sont invitées à célébrer dès l'invocation, si biblique de ton, qui ouvre le poème : « Aisément, il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles, aisément il redresse les âmes torses et sèche les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais

23. Cf. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, surtout p. 417-418 et 588.
24. Plotin, *Ennéades*, I, 6, 8, 16-17.

1. Cf. *Hésiode et son influence* (« Entretiens sur l'antiquité classique », 7), Vandœuvres-Genève, 1962.
1 *bis*. Cf. *Syngeneia*, p. 22 et n. 2 ; ci-dessus, p. 175 et n. 59.
2. Cf. P. Mazon, *Hésiode* (Coll. des Univ. de France), Paris, 1928, p. 73.
3. F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca, 1949, p. 96.
4. C. Robert, in *Mélanges J. Nicole*, Genève, 1905, p. 487.
5. Hésiode, *Théogonie*, v. 1 sv.
6. E. Schwartz, in *Sitzungsb... Berlin*, ph.-h. Kl., 1915, I, p. 144-145 (= *Gesammelte Schriften*, II, Berlin, 1956, p. 57-58).

très haut » (v. 5-8). Les *Travaux* sont un des plus anciens documents sur la religion populaire ; une piété sincère s'y mêle de superstition [6bis]. Ils renferment la première mention que la littérature antique fasse d'une prière du matin et du soir : « Selon tes moyens, offre des sacrifices aux dieux immortels, les mains pures et sans tache, et brûle-leur des cuisses luisantes. Demande aussi leurs faveurs par des libations et des offrandes, et quand tu te couches, et quand revient la sainte lumière, afin qu'ils te gardent une âme et un cœur favorables » (335-340). « Favorables » traduit le grec *hilaon* ἵλαον, de même racine que ἱλάσκεσθαι (338), « demander les faveurs » ; nous avons vu l'importance de ces mots dans la prière homérique. De même avant les labours : « Priez Zeus infernal et la pure Déméter de rendre lourd en sa maturité le blé sacré de Déméter, au moment même où, commençant le labourage et tenant en main la poignée qui termine le mancheron, vous toucherez le dos des bœufs qui tirent sur la clef du joug » (465-469). « Afin qu'un blé plus mûr fasse plier vos granges », dira Victor Hugo : la prière associe Zeus « chtonien » et la déesse du blé, chtonienne elle aussi ; ce seront les divinités agraires des mystères d'Éleusis.

L'ÉLÉGIE ET LE LYRISME.

Si les élégiaques, comme Tyrtée, Solon, Théognis, apportent peu à l'histoire du sentiment religieux, nous nous arrêterons un instant à trois lyriques : Sappho, Simonide, Pindare.

Sappho.

Le fragment 1 Lobel-Page est une prière à Aphrodite, brûlante comme la pièce fameuse « Celui-là me paraît être l'égal des dieux » (fr. 31). En voici la traduction partielle : « Toi dont le trône étincelle, ô immortelle Aphrodite, fille de Zeus, ourdisseuse de trames, je t'implore : ne laisse pas, ô souveraine, dégoûts ou chagrins affliger mon âme. Mais viens ici, si jamais autrefois entendant de loin ma voix tu m'as écoutée, quand quittant la demeure dorée de ton père tu venais... Cette fois encore, viens à moi, délivre-moi de mes soucis, tout ce que désire mon âme, exauce-le, et sois toi-même mon soutien dans le combat » (1-8, 25-28).

L'épiclèse aux multiples titres, l'appel à venir « ici » (ailleurs δεῦρο, souvent redoublé) [7], la mention des faveurs déjà accordées établissent cette ode en pleine tradition liturgique ; le détail des « chagrins d'amour » aux strophes 4-6 lui donnent une note personnelle [8]. Comme le dit D. L. Page : « ce n'est pas un chant cultuel, un appel à l'épiphanie du dieu récité avec accompagnement rituel lors d'une occasion solennelle en l'honneur d'Aphrodite ; mais la poétesse

6 *bis*. Cf. surtout v. 724 sv.

7. Cf. F. Pfister, in *R.-E.*, XI, s. v. « Kultus », c. 2152 ; H. Kleinknecht, *Gebetsparodie*, 1937, p. 81, n. 2 ; A. Rivier, « Sur un vers-clé de Sappho (str. 5) », in *Mus. Helv.*, V, 1948, p. 227-239.

8. Analyse du poème ap. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927, p. 57-59 ; R. Pfeiffer, in *Philologus*, LXXXIV, 1928, p. 144-146 (= *Ausgewählte Schriften*, Munich, 1960, p. 48-49) ; K. von Fritz, in *The Review of Religion*, X, 1945-46, p. 21-22 ; sur l'« Élégie aux Muses » de Solon, *ibid.*, p. 32-33.

a observé les principes du chant cultuel. C'est, pour la forme, une imitation de ce type de prière rituelle qui est plutôt une demande de service particulier qu'un acte d'adoration ; ce type de prière est d'une antiquité immémoriale [9]. »

Simonide.

La fin de la plainte de Danaé (fr. 13 Diehl, 19-22) [10] introduit un sentiment de soumission assez neuf en Grèce [11]. « Dors, mon bébé, et que dorme la mer, et dorme aussi notre immense infortune. Vous, Zeus, ô père, changez notre destin. Mais si ma prière est trop osée et s'éloigne de ce qui est juste, pardonnez-moi ». Ces accents annoncent le consentement d'Épictète et son *Suscipe*.

Pindare.

Aux adresses trop ornées de Bacchylide et même de Pindare on ne peut guère demander le ton d'une véritable prière [12]. Il serait facile, cependant, de noter un sentiment plus intime dans la prière d'Iamos (*Olympiques*, 6, 58-61) : « Il descendit au milieu de l'Alphée et il invoqua le puissant Poséidon son ancêtre, ainsi que l'archer qui veille sur la divine Délos (Apollon). Seul, sous la voûte sombre de la nuit, il leur demandait pour son front quelque dignité princière » ; ou dans l'invocation aux Grâces (Charites) de la XIV[e] *Olympique* : « Écoutez-moi, c'est vous que j'invoque, vous à qui les mortels doivent tout ce qui fait leur joie et leurs délices : le talent, la beauté, la gloire » (v. 5-7, avec le κλῦτε de style au v. 5) [13].

Pindare s'élève facilement au ton de l'hymne, et le meilleur exemple est peut-être, dans la II[e] *Pythique*, le début de la troisième triade (v. 49-51) : « Dieu seul, selon son espérance, mène toute chose à sa fin : C'est lui qui dans son vol atteint l'aigle en plein ciel, Et sur la mer devance le dauphin, Lui qui courbe le front du mortel plein d'orgueil... [14]. » On reconnaît ici le tour biblique du prélude des *Travaux* d'Hésiode [15], et dans son élégie en l'honneur de l'Eunomia, « l'ordre par la loi », Solon ne s'exprime guère autrement : « Elle aplanit les aspérités, fait cesser l'excès, émousse la démesure, sèche dès leur naissance les fleurs de l'aveuglement (*atè*) » [16] ; c'est toujours l'énumération de la litanie. Dès lors, aussi, le ton demeure liturgique, officiel, et pour trouver dans la religion de Pindare un élément plus personnel, il faut revenir à de simples prières comme celle-ci : « Ce que je dois faire pour te plaire, ô fils de Cronos, maître de la foudre puissante, pour plaire aux Muses, pour être agréable au cœur d'Euthymie, voilà ce que je te demande » (fr. 155 S. = *Ad.* 36 Puech). « Euthymie »,

9. D. L. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955, p. 16-17. Et voir ci-dessus (p. 153 sv.) : « la prière cultuelle ».
10. *Anthologia lyrica graeca*, ed. E. Diehl, II[2], fasc. 5, Leipzig, 1942, p. 87-88 ; trad. A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 165.
11. Cf. F. Heiler, *Prière*, p. 177.
12. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 40, n. 2.
13. Cf. F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927, p. 61.
14. Trad. R. Brasillach, *Anthologie de la poésie grecque*, Paris, 1950, p. 121.
15. Cf. ci-dessus, p. 179-180.
16. Solon, fr. 3 D. (élégie citée par Démosthène, XIX, 255), v. 34-35.

l'Allégresse (Puech), la Joie des fêtes (Farnell), deviendra une notion épicurienne, même s'il reste douteux qu'Épicure ait employé le mot [17] ; chez Pindare, elle est tout à fait à sa place, car cette piété « est joie, et joie du bonheur de la divinité » [18] ; de même l'*Epinomis* ne proposera pas au sage plus bel idéal que de « passer sa vie à offrir aux dieux des hymnes et le spectacle de son allégresse » (980 b 1-2).

Quoi qu'il en soit du pythagorisme ou de l'orphisme de la *II*e *Olympique*, ou de l'initiation éleusinienne de Pindare [19], on ne peut dire [20] que ces problèmes n'intéressent pas l'étude de sa religion. L'attitude négative de J. Defradas et de E. Thummer [21] s'appuie sur un mémoire de R. Hampe dont voici le résumé. Le terme de « bienfaiteur », εὐεργέτας, que le v. 104 applique à Théron d'Agrigente, n'a rien de « mystérieux ; il appartient au grand jour de l'histoire. Théron, avec Hiéron de Syracuse, avait chassé de Sicile les Carthaginois et les Étrusques : aux deux princes, qui déployaient dans leurs villes un faste égal, Pindare a dédié ses plus belles odes (*Olympiques* I-III, *Pythiques* I-III) ; ébloui comme ses contemporains par l'opulence du « tyran » d'Agrigente, il devait naturellement lui promettre le sort des héros ; les « nobles » (ἐσλοί) du v. 69 ne peuvent être en réalité que des rois, mis par leur situation à même d'associer vertu et pouvoir ; et quelques-uns seulement parmi eux se gardent de l'injustice dans un premier séjour ici-bas, puis sous terre, puis de nouveau sur terre, et par cette triple épreuve méritent d'être emportés aux Iles des Bienheureux. Ces conceptions, de même que la peinture du châtiment des grands criminels, Titye, Sisyphe, Tantale, sont assez traditionnelles pour s'expliquer sans qu'il faille recourir à des influences siciliennes ou orphico-pythagoriciennes ; les vers 75-76, les seuls qui supposent une doctrine de l'âme, ne suffisent pas à constituer une théorie déterminée de la métempsycose et un enseignement ésotérique réservé à quelques privilégiés ; loin de toujours s'opposer, croyance populaire et orphisme puisaient au même fonds et se faisaient mutuellement des emprunts [22]. Toutes ces considérations semblent justes ; on n'oubliera pas non plus la remarque de W. K. C. Guthrie : sensible comme poète aux beautés de l'orphisme, Pindare ne pouvait méconnaître le profit que sa Muse trouvait à s'en inspirer devant un auditoire sicilien [23].

Un thrène (2 Puech = fr. 131 b S.) rejoint une croyance essentielle de l'or-

17. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 47, n. 1.

18. A. Bremond, « La Religion de Pindare » (ap. H., J. et A. Bremond, *Le Charme d'Athènes et autres essais*, Paris, 1925, p. 74-108), p. 108. Aucune étude ne fait davantage entrer dans l'intimité du poète.

19. Sur l'autorité (?) de Clément d'Alexandrie, J. Duchemin (*Pindare poète et prophète*, Paris, 1955, p. 329) verrait en Pindare « à la fois un initié d'Éleusis et un disciple de Pythagore » ; J. Defradas lui objecte « l'absence de tout témoignage authentique sur le pythagorisme et l'orphisme à l'époque classique » (in *R. É. G.*, LXX, 1957, p. 234). Nous reviendrons cependant sur la *II*e *Olympique* et sur les *Thrènes* à propos de l'orphisme (p. 197-199).

20. Comme le fait E. Thummer (*Die Religiosität Pindars*, Innsbruck, 1957, p. 134).

21. Voir les deux notes précédentes.

22. R. Hampe, « Zur Eschatologie in Pindars zweiter Olympischer Ode », in *Hermeneia. Festchrift Otto Regenbogen*, Heidelberg, 1952, p. 46-65.

23. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, p. 236 ; cf. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, trad. fr., Paris, 1966, p. 94.

phisme, l'origine de l'âme. « Tout corps d'homme doit obéir à la mort toute-puissante. Pourtant demeure, encore vivante, une image de la vie ; car elle seule vient des dieux. Elle dort, tandis que les membres agissent » [24]. Il faut rapprocher ce texte du thrène 6 Puech (= fr. 137 S.) : « Heureux qui a vu cela avant de descendre sous la terre ; il sait ce qu'est la fin de notre vie, et ce qui en est le principe, donné par Zeus ». J. Adam l'a commenté et situé dans l'évolution qui va de Pindare à Platon : la parenté avec les dieux y apparaît comme une raison de croire à l'immortalité ; c'est la première indication de cet argument, qui reviendra dans le *Phédon* [25].

Dans ces textes, que nous retrouverons à propos de l'orphisme, Pindare s'est-il posé la question de la survie ? Il n'y a guère trace chez lui d'une croyance à l'immortalité personnelle ; il semble que la gloire lui en tînt lieu [26]. Sa morale était celle de l'Apollon de Delphes, sa grande dévotion [27]. Or, la sagesse delphique interdisait aux héros de chercher à devenir des dieux, d'élever leurs pensers plus haut qu'il ne sied à un homme, de spéculer sur ce qui les dépasse ; de là tant de formules circonspectes, d'invitations à ne pas rêver de ce qui est loin, à saisir l'immédiat objet de notre désir, ce qui est à nos pieds [28]. A. Bremond écrivait à la fin de son étude : « Quand je l'ai voulu considérer de plus près — et l'accès n'en est pas facile — j'ai trouvé avec le glorieux poète, sublime certes et exultant dans la sublimité de son art, un homme que je connaissais déjà, l'aristocrate ou le gentilhomme hellène, simple dans son allure et ses vertus, aussi peu sublime que possible — (rappelons-nous sa devise, Μηδὲν ἄγαν, ou *pas de sublime*) — de religion et d'idées *traditionnel*, pour qui la spéculation, quand elle dépasse l'amusement d'une heure de loisir, et une nouveauté trop marquée est une faute de goût ; enfin un cousin thébain de cet excellent Xénophon, familier de Socrate, et qui ne sut ou ne voulut voir dans Socrate que le maître le plus lucide de la vieille morale hellénique [29]. »

LES PRÉSOCRATIQUES

L'exemple d'Hésiode et de ses poèmes didactiques encouragea Xénophane, Parménide et Empédocle à écrire dans la même forme. En fait ce sont là, du point de vue religieux, les plus importants des penseurs dits « présocratiques », même si, du point de vue philosophique, ce retour aux théogonies

24. Cf. W. Jaeger, *ibid.*, p. 83, avec la discussion des conclusions que Rohde tirait de ce texte pour les appliquer à Homère ; et ci-après, p. 198.

25. Cf. J. Adam, « The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato », in *Praelections... Cambridge*, 1906, p. 27-67, surtout p. 31 et 65 (*The Vitality of Platonism*, p. 35-76 ; *The Religious Teachers of Greece*, p. 131-132).

26. Cf. *Pindare et Platon*, p. 44-49.

27. *Ibid.*, p. 57-58 ; J. Defradas, in *R. É. G.*, LXX, 1957, p. 234.

28. Cf. *Pindare et Platon*, p. 46.

29. A. Bremond, in *Le Charme d'Athènes*, p. 107-108.

marque un recul par rapport aux Milésiens. Ils ont contribué à poser le problème de Dieu, et W. Jaeger a pu étudier leur « théologie » ; une théologie rudimentaire, sans doute ; la traduction française s'intitule assez heureusement : « A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques [1]. »

Xénophane.

En réfléchissant sur la divinité, Xénophane (570-470) a entrevu le concept absolu de l'être, que Parménide appliquera à l'idée d'être, mais qu'il attribue, lui, à un « maître souverain des dieux et des hommes » (B 23). Il n'a peut-être pas écrit de « traité de la nature », et on a voulu lui refuser l'originalité de la pensée. Ce ne sont d'ailleurs pas, comme le croit Jaeger, ses attaques contre les athlètes (B 2) qui le distingueraient de ses contemporains, et, en tout cas, elles ne font pas de lui un révolutionnaire ; en protégeant les droits légitimes, en refusant aux indignes l'accès d'honneurs civiques tels que la proédrie et les repas au Prytanée, il défend, au contraire, la tradition aristocratique [2]. Mais il détient un titre plus glorieux, celui d'être le premier théologien : c'est un théologien, non un naturaliste comme les Milésiens, qu'Aristote et Théophraste reconnaissaient en lui, parce que son Un est dieu [3].

Xénophane n'était pas un rhapsode ; il s'opposait avec force aux éloges dont on couvrait l'œuvre d'Homère. Pour combattre l'anthropomorphisme, il niait toute ressemblance entre les dieux et les hommes. Son dieu, qu'il dit supérieur aux autres (B 23 ; il maintient donc au moins le polythéisme de Thalès et d'Anaximandre), « voit comme un tout » (B 24) ; « sans effort, de son esprit (par la pensée) il accomplit tout » (B 25) [4] ; à lui s'adresse la prière (B 1, 13-14). Il est immobile, en quoi il prélude au moteur non mû d'Aristote ; c'est que le mouvement des dieux de la fable ne lui convient pas (B 26, 2) ; et cette conception de la dignité de Dieu, qui ne repose pas sur le raisonnement comme chez Anaximandre, a exercé une influence durable : Euripide, Platon, le stoïcien du *De natura deorum* de Cicéron la reprendront, et toute la patristique revendiquera pour Dieu « ce qui lui convient », θεοπρεπές [4 bis]. D'autre part, quand il rejette l'anthropomorphisme qui tendrait à varier l'aspect de la divinité selon ses adorateurs, Xénophane pressent le Dieu, identique pour tous, de l'universalisme chrétien.

Nous retrouverons ce polythéisme de surface, qui recouvre peut-être un monothéisme latent, chez un « frère spirituel » de Xénophane, Eschyle [5].

1. Paris, Éditions du Cerf, 1966. Il faut demander l'original du texte à l'édition allemande, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953, et celui des notes à l'édition anglaise (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947). Pour toutes les questions relatives aux présocratiques, cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, I, 1962 ; II, 1965.

2. Cf. C. M. Bowra, « Xenophanes and the Olympic Games » (*American Journal of Philology*, LIX, 1938, p. 257-279 = *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 15-37).

3. Cf. K. Deichgraeber, in *Rh. M.*, LXXXVII, 1938, p. 13.

4. En lisant, avec G. Calogero, in *Studi di filosofia greca* (in onore di R. Mondolfo), Bari, 1950, p. 33-55, κραίνει au lieu du κραδαίνει des mss de Simplicius.

4 *bis*. Cf. ci-après, p. 342-343.

5. Cf. W. Pötscher, in *Emerita*, XXXII, 1964, p. 12.

Parménide.

Parménide d'Élée (fin du VI^e siècle-milieu du V^e) n'a probablement pas été le disciple de Xénophane, et l'on ne résout pas le problème de sa religion en le comparant à son prédécesseur. La forme de son poème est celle de la *Théogonie* d'Hésiode. Dès 1897, H. Diels insistait sur les rapports qui unissent les deux œuvres : introduction de l'Éros cosmogonique (*Théog.*, 120 = Parm. B 13) ; personnification de la Guerre et de la Discorde (*Théog.*, 228 sv. = A 37, 18-19), de la Justice (*Théog.*, 902 ; cf. B 1, 14 et 8, 15), de la Nuit (*Théog.*, 744 = B 1, 9) ; antithèse opinion-vérité : les vers 27-28 de la *Théogonie*, « Nous savons conter des mensonges tout pareils à des réalités, mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités », annoncent la division du poème de Parménide : « Il te faut tout apprendre, aussi bien le cœur inébranlable de la Vérité bien arrondie que les apparences humaines où nulle justesse ne réside » (B 1, 28-30) [6].

La vision de Parménide [7]. Comme dans la *Théogonie* encore, une vision ouvre le poème, avec un tout autre souffle : « Les cavales qui m'emportent me menaient aussi loin que me poussait l'élan de mon âme, une fois que les déesses mes guides (les Héliades) m'eurent engagé sur la route fameuse qui porte de ville en ville l'initié » (B 1-3) [8]. Conduit par les filles de la lumière, le char quitte la demeure de la Nuit et arrive à la porte qui commande les chemins de la Nuit et du Jour et que garde la Justice. Celle-ci, à la voix persuasive des Héliades, ouvre les deux vantaux enflammés et donne passage au poète, qui arrive auprès de la Vérité. La déesse l'accueille avec bienveillance et lui tend la main, puis lui adresse la parole : « Réjouis-toi ; ce n'est pas une destinée funeste qui t'a fait prendre cette route, inconnue aux pas des mortels : c'est la Loi et la Justice » (B 1, 26-28) [9].

Cette vision, expérience religieuse authentique dont le prototype se trouverait dans les mystères et les rites d'initiation, semble, sinon évoquer l'extase du chamanisme [10], du moins préluder à d'autres descriptions de la montée philosophique ; et le char du *Phèdre* de Platon combinera une apocalyptique orphique et la dialectique éléate [11].

Les deux ou les trois voies. Ensuite, la première partie du poème, « Vérité » (*Alètheia*), indique la « voie » de vie, la seconde « route » d'Hésiode (*Travaux*, v. 287), interprétée dans le sens d'un idéal ; ou plutôt il y a deux voies, celle de l'Être et celle du Non-être ; elles sont inconciliables, et il n'existe pas, comme le voudraient la plupart des hommes, de troisième voie pour les unir.

6. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897, p. 10-11.
7. Cf. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.
8. Littéralement « celui qui sait » ; cf. C. M. Bowra, in *Classical Philology*, XXXII, 1937, p. 109 (= *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 50-51).
9. Résumé et traduction d'après A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, II^3, Paris, 1913, p. 547.
10. H. Diels, *o. c.*, p. 14.
11. *Ibid.*, p. 22.

La seconde partie, « Opinion » (*Doxa*), expose un système du monde. Du fait que cette seconde partie constitue le règne de l'opinion et que celui-ci s'oppose au règne de la vérité, on serait tenté de reconnaître ici la voie du Non-être : le fr. 2 attribue en effet à l'Être et à son affirmation la voie de la Persuasion, qui fait cortège à la Vérité (v. 4) ; et tout de suite après il est question du Non-être ; comme, dans le fr. 1, au « cœur de la Vérité » succède « ce qui semble aux mortels » (v. 29-30), cette commune opposition à la vérité paraît mettre du même bord l'opinion et le Non-être. Mais le fr. 6 (v. 3-4) distingue trois voies : Vérité, Non-être, Apparence, et ce troisième domaine, celui de la *doxa*, s'insérera chez Platon entre ceux de l'Être et du Non-être [12].

Le même fr. 6 condamne les « ignorants » (v. 4), les « doubles têtes » (v. 5) qui « se laissent entraîner, sourds à la fois et aveugles, hébétés, foule indécise pour laquelle être et n'être pas c'est et ce n'est pas la même chose ; et en toute chose il est un chemin de retour » (v. 6-9). L'εἰδότες οὐδέν du v. 4, qui s'oppose à l'εἰδότα φῶτα de B 1, 3, appartient à la langue des mystères, et le passage vise d'abord Héraclite et ses disciples, mais, avec eux, tous les systèmes ioniens [13].

L'Être et ses attributs. Les fr. 7-8 reviennent sur l'existence inconditionnée de l'être : « Jamais il ne sera prouvé rigoureusement que le non-être existe ; écarte ta pensée de cette voie de recherche ; que l'habitude routinière ne te force pas à tourner de ce côté ton regard aveugle, tes oreilles bourdonnantes et ta langue ; juge avec raison le sujet de ces disputes et les preuves que j'énonce. Une seule issue te reste, c'est que l'être existe » (B 7, 1-6 ; 8, 1-2).

Pour décrire cet être, Parménide prodigue les épithètes comme le ferait un hymne : « (L'être existe :) et mille signes nous prouvent qu'il n'est pas né et ne mourra point ; c'est le Tout, l'Unique, l'Immobile, l'Indestructible (8, 3-4) [14]. Il ne fut point jadis, il ne sera point, puisqu'il est, tout entier à la fois, Un, continu. Quelle naissance, en effet, lui chercherais-tu ? Par où, de quoi évolué ? Pas non plus de non-existant ; je ne te laisserai ni le dire ni le penser. Car on ne peut ni dire ni penser qu'il ne soit pas. Quelle nécessité, d'ailleurs, l'eût fait surgir plus tard de préférence à plus tôt, prendre son essor de rien et pousser ? Ainsi ne peut-il être qu'absolument ou pas du tout. Jamais, d'ailleurs, une foi vigoureuse n'acceptera que, de ce qui n'est point, quelque chose d'autre puisse naître ; aussi, ni de naître, ni de périr la justice ne lui fit licence, relâchant ses liens. Au contraire, elle les maintient. La déci-

12. Cf. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, p. 30-32 (reprenant *Classical Quarterly*, XXVII, 1933, p. 100-101).

13. Cf. déjà F. M. Cornford, in *Classical Quarterly*, XXVII, 1933, p. 101, n. 2 (= *Plato and Parmenides*, p. 32, n. 1) ; et en dernier lieu E. L. Minar, in *American Journal of Philology*, LXX, 1949, p. 43. — B 8, 57-58 répond aussi à Héraclite (G. Vlastos, *Transactions... of the American Philological Association*, LXXVII, 1946, p. 69, n. 1).

14. En lisant, avec A. Croiset, dont j'emprunte en partie la traduction (*Histoire de la littérature grecque*, II³, p. 548-549), l'οὖλον μουνογενές τε de Clément et de Simplicius, qui a pour lui le parallélisme avec *Timée*, 31 b 3, et que préfère C. M. Bowra, in *Classical Philology*, XXXII, 1937, p. 110 (= *Problems...*, p. 52). A partir du v. 5, traduction de A. Diès, dont la *Notice* au *Parménide*, Paris, 1923, p. 12-14, donne tout le fragment 8 (jusqu'au v. 61).

sion, là-dessus, est en ceci : il est, ou il n'est pas. Or on a décidé, comme cela s'imposait, de laisser une des routes impensée, innommée ; car elle n'est pas la vraie, cette route ; et de garder l'autre comme existante et réelle. Comment, dans la suite du temps, pourrait se perdre l'être ? Comment, une fois, être devenu ? Car s'il devint, il n'est pas, et, pas plus, si un jour doit venir où il sera. Ainsi s'éteint la genèse ; ainsi disparaît la mort » (8, 5-21).

Aux v. 3-4 du fr. 8, les épithètes décernées à l'être rappellent celles qu'Anaximandre, dans le fragment conservé par la *Physique* d'Aristote, attribuait à son « infini », ἄπειρον : B 8, 3 ἀγένητον ...καὶ ἀνώλεθρον correspond à Anaximandre B 3 ἀθάνατον ...καὶ ἀνώλεθρον (Anax. A 15, l'ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον dont Aristote qualifie un peu plus haut le principe, ἀρχή, peut être de lui, non d'Anaximandre). Les vers 13-14 reprennent les mêmes attributs sous des formes verbales : οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ; de même le v. 19, en des interrogations au potentiel : πῶς δ'ἄν ...ἀπόλοιτο ἐόν (correction très probable de Karsten), πῶς δ'ἄν κε γένοιτο ; le v. 21 emploie des substantifs : γένεσις ...ὄλεθρος, pour nier les états qu'ils désignent. Ces reprises concourent à donner au morceau l'aspect d'un hymne : qu'on relise, par exemple, l'hymne à Hécate de la *Théogonie* d'Hésiode. « D'autre part, immobile dans les limites des grands liens, il est sans commencement et sans fin, puisque genèse et mort ont été dispersées bien loin, repoussées par la vrai foi » (v. 26-28) ; la première des épithètes ici de nouveau accumulées, ἀκίνητον, rappelle Xénophane (B 26) ; la seconde, ἄναρχον, Anaximandre (B 1). Les vers 42-45, qui forment la partie positive de la description, représentent l'être comme « une sphère bien arrondie » ; au v. 48, l'épithète « inspolié » (Diès), « inviolable » (Cornford), pourrait être une réplique à la doctrine d'Anaximandre sur les injustices réciproques des choses et sur leurs châtiments [15].

Parménide mêle le mysticisme à la logique, l'inspiration à la dialectique, les expressions des mystères aux déductions les plus rigoureuses ; pour lui, la recherche de la vérité s'apparente à l'expérience des mystiques [16]. Son attitude en face de l'Être est bien une attitude religieuse : même si cet Être n'est pas un Dieu personnel, il est divin, comme le sera l'Idée platonicienne du Bien.

Empédocle.

En un de ces raccourcis qui font de lui le premier historien de la philosophie, Platon a résumé la formation de la pensée grecque jusqu'à Empédocle : « Chez nous, la gent éléatique, issue de Xénophane et de plus haut encore, ne voit qu'unité dans ce qu'on nomme le Tout et poursuit en ce sens l'exposé de ses mythes. Postérieurement, certaines muses d'Ionie et de Sicile ont réfléchi que le plus sûr est... de dire : l'être est à la fois un et plusieurs, la haine comme l'amitié font sa cohésion. Son désaccord même est un éternel accord : ainsi disent, parmi ces muses, les voix les plus soutenues. Les voix plus molles ont relâché l'éternelle rigueur de cette loi : dans l'alternance qu'elles prêchent, tantôt le Tout est un par l'amitié qu'y maintient Aphrodite, tantôt il est

15. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 44, n. 2.

16. Cf. G. Vlastos, *Transactions...*, LXXVII, 1946, p. 74-76 ; C. M. Bowra, *Classical Philology*, XXXII, 1937, p. 112 (= *Problems...*, p. 53).

plusieurs, et à soi-même hostile sous l'action de je ne sais quel discord [17]. » Les « muses d'Ionie et de Sicile » sont Héraclite et Empédocle.

Empédocle et ses poèmes. « Homme d'État et médecin, poète et philosophe, mage, prophète et même charlatan, Empédocle d'Agrigente reste pour les modernes un personnage de légende, comme il l'était déjà pour les anciens » [18]. Sa vie s'est tout entière déroulée au Ve siècle. Il est mort à soixante ans, entre 435 et 415, probablement dans le Péloponnèse, malgré la tradition qui le fait se jeter en plein cratère de l'Etna.

Il avait écrit environ cinq mille vers, dont deux mille pour un poème de la Nature (περὶ φύσεως) et le reste pour les *Purifications* (καθαρμοί). Sur le rapport chronologique des deux œuvres, les modernes se partagent. J. Bidez attribuait les *Purifications* à la maturité du poète, et la *Physique*, vu son désenchantement, aux dernières années ; il a été suivi par W. Kranz [19]. Au contraire, pour Diels, Burnet, Wilamowitz, O. Kern, le prophète est un converti. Les deux poèmes, en réalité, ne diffèrent pas tellement ; dès 1906, W. Nestle exposait les arguments qui tendent à établir entre eux l'unité de la pensée, et cette position, reprise par le meilleur commentateur d'Empédocle, E. Bignone, en 1916, puis par J. Souilhé en 1932, semble rester celle des derniers critiques [20].

Les six principes. Comme Platon le marquait déjà, l'éclectisme d'Empédocle associe aux quatre éléments des Milésiens l'Éros cosmogonique d'Hésiode et de Parménide, qui devient chez lui l'Amour, Φιλότης, et la Discorde, Νεῖκος, qui dérive de la Guerre de Parménide et d'Héraclite. Ces six principes apparaissent clairement dans les fragments 17, 21, 109. Fr. 17 : « Ces éléments ne cessent jamais leur constant échange ; tantôt l'Amour les réunit tous en un seul, tantôt les voilà de nouveau séparés et isolés par la haine de la Discorde (v. 6-8)... Je montrerai deux choses : d'un côté, l'Un se formant par l'accession de plusieurs ; de l'autre, le Multiple sortant de l'Un qui se divise ; le feu, l'eau, la terre, la molle hauteur de l'air [21], puis, séparée d'eux, la Discorde maudite égale en poids de toutes parts, et parmi eux l'Amour, égal en longueur et en largeur (v. 16-20). En dehors d'eux rien ne naît ni ne périt... Et ce Tout, qu'est-ce qui pourrait l'accroître ? Et d'où cet accroissement pourrait-il provenir ? Comment d'autre part pourrait-il périr ?... » (v. 30-33).

On remarquera l'analogie de la fin avec tel vers de Parménide (surtout B 8, 7). Les fr. 21 (7-8) et 26 (5-6) reprennent l'opposition Amour-Discorde ; le fr. 109, à propos de la perception du semblable par le semblable, énumère

17. Platon, *Sophiste*, 242 d 4-243 a 2 (trad. A. Diès).

18. J. Souilhé, « L'Énigme d'Empédocle », in *Archives de Philosophie*, IX, 3, 1932, p. 337.

19. J. Bidez, *La Biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, p. 160 et 163 ; W. Kranz, *Hermes*, LXX, 1935, p. 111-119 ; *Empedokles*, Zurich, 1949.

20. W. Jaeger, *Theology*, 1947, p. 133-134 = *Présocratiques*, p. 141-142 ; W. J. Verdenius, in *Mnemosyne*, 1948, p. 10 ; H. S. Long, in *American Journal of Philology*, LXX, 1949, p. 142-154 ; K. Reinhardt, in *Classical Philology*, XLV, 1950, p. 170-179 ; E. R. Dodds, *The Greeks*, 1951, p. 146 (= *Les Grecs*, p. 145).

21. En lisant, avec A. Croiset dont j'emprunte en partie la traduction (*Histoire de la littérature grecque*, II³, p. 556), l'ἤπιον de Plutarque, Athénée, Sextus ; non l'ἄπλετον, « immense », de Clément et Simplicius.

nettement les six principes : « Par la terre nous percevons la terre, par l'eau nous percevons l'eau, par l'éther l'éther divin, par le feu le feu destructeur, la tendresse par la tendresse et la Discorde par la Discorde 'affligeante' ». « De là, continue le fr. 21, naît tout ce qui était, est et sera : arbres, hommes, femmes, bêtes, oiseaux, poissons que nourrissent les eaux, et les dieux à la longue vie que leurs dignités mettent à part » (v. 10-12 = B 23, 6-8).

Dieux et démons. Les « dieux à la longue vie » (θεοὶ δολιχαίωνες) se distinguent-ils des « démons qui ont en partage une vie longue » (δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο) du fr. 115 (v. 5) ? Ce fragment des *Purifications* expose la destinée et les avatars d'êtres humains ou plutôt divins qui, à la suite d'un crime, errent trente mille ans loin des Bienheureux (v. 6), passant par toutes les formes mortelles, rejetés de tous les éléments. Malgré l'équivalence des épithètes décernées à l'une et à l'autre catégorie (δολιχαίωνες, hapax d'Empédocle ; μακραίωνος, qui reparaîtra dans l'*Epinomis* de Platon à propos des astres) [22], et malgré la récurrence de la clausule θεοὶ τιμῇσι φέριστοι B 146, 3, où il s'agit d'hommes réincarnés et divinisés, il n'est pas sûr qu'il faille assimiler les dieux des *Physica* à des âmes, ni que leur longévité soit une éternité [23] ; les démons, eux, sont certainement des âmes déchues, qui « ont versé le sang ou se sont parjurés ; la Discorde a dirigé leurs actes » [24]. A la fin du fr. 115, Empédocle se proclame l'un de ces maudits, « banni par Dieu et errant, pour s'être confié à la Discorde furieuse » (v. 13-14) et voué par sa faute aux incarnations les plus variées : il « a été jadis jeune garçon et jeune fille, buisson et oiseau, poisson muet qui bondit sur la mer » (B 117).

Nous touchons ici à la métempsycose « orphico-pythagoricienne », que Platon reprendra souvent dans le *Gorgias* et le *Ménon*, avec la théorie de la réminiscence ; dans le *Phédon*, pour en tirer, sous la forme de la reviviscence, une des preuves de l'immortalité de l'âme ; dans le mythe final de la *République*, lors des choix de vie imposés aux âmes ; dans celui du *Phèdre*. Il faudra y revenir à propos de l'orphisme [25]. Disons seulement qu'à l'abstinence de viande, de « tout ce qui a eu vie » (ἀποχὴ ἐμψύχων), se rattachent les fr. 135-137. Déjà le fr. 128 recommandait les sacrifices non sanglants de l'âge d'or : parfums, myrrhe, encens, miel ; par de « pieuses statuettes » (des terres cuites qui représentaient un bœuf et en tenaient lieu), « ils apaisaient (ἱλάσκοντο) Cypris » c'est-à-dire l'Amour ; « le sang pur des taureaux n'arrosait point

22. *Epin.*, 982 a 2, ἤ τινα μακραίωνα βίον ἔχειν. Dans le passage où il rappelle, de façon assez confuse, la théorie du dialogue sur les démons, l'Alexandrin Olympiodore, disciple de Proclus, applique l'épithète aux Nymphes : ὥσπερ αἱ νύμφαι αἱ λεγόμεναι μακραίωνες (*In Aristotelis Meteora commentaria*, ed. G. Stüve, Berlin, 1900, p. 301, l. 19). Cf. W. Lameere, in *L'Antiquité classique*, XVIII, 1949, p. 323.

23. Cf. J. Souilhé, *o. c.*, p. 353, qui se sépare de Wilamowitz (« Die *Katharmoi* des Empedokles », in *Sitzungsb... Berlin*, ph.-h. Kl., 1929, p. 626-661 [= *Kleine Schriften*, I, Berlin, 1935], p. 634-635).

24. Cf. E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928, p. 417 et n. 1.

25. W. Stettner (*Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart, 1934), assez bref sur Empédocle (p. 28-29), consacre à Platon les p. 31-41. Wilamowitz refuse d'admettre qu'Empédocle ait enseigné la métempsycose ; mais, comme le dit W. Kranz (*Hermes*, LXX, 1935, p. 112, n. 7), il n'a en vue que la conception pythagoricienne de la doctrine. Voir aussi F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 196 sv.

l'autel, et ce crime passait chez les hommes pour le plus grand, de leur arracher la vie et de dévorer leurs nobles membres » (v. 8-10) [26].

Contre l'anthropomorphisme : un dieu incorporel. A côté des dieux et des démons à longue vie, Empédocle reconnaît un dieu incorporel, et l'on a dénoncé, ici encore, une contradiction entre les *Physica* et les *Purifications*. La *Physique* décrivait le Sphairos « arrondi, enfoncé dans le retrait profond de l'Harmonie, joyeux de sa solitude, dans lequel on ne distingue pas les membres rapides du Soleil, ni la force velue de la terre, ni la mer » (fr. 27) ; « de son dos deux rameaux ne s'élancent point, pas de pieds, pas de genoux rapides, pas de membre génital ; mais il était sphérique, égal à lui-même en toutes ses parties » (fr. 29) [27]. Au début de la théologie des *Purifications*, le poète demande à Calliope de lui inspirer un « bon discours sur les dieux bienheureux » (fr. 131, v. 4), par contraste avec tant d'autres indignes d'eux, comme ceux des mythologues [28] ; il proclame « fortuné, celui qui s'est acquis un trésor de pensées sur les choses divines : malheureux, celui qu'habite une illusion obscure sur les dieux » (fr. 132)... « La divinité, il nous est impossible de la placer sous nos yeux ou de la saisir de nos mains, ce qui est la principale voie de persuasion qui s'empare de l'esprit humain (fr. 133) ; car une tête humaine n'est pas liée à des membres ; de son dos deux rameaux ne s'élancent point ; pas de pieds, pas de genoux rapides, pas de parties velues, mais un esprit sacré et inexprimable existe seul, de ses pensées rapides parcourant le monde entier » (fr. 134) [29]. Même si les fragments parallèles 27-29 et 134 concernent directement, les premiers le Sphairos, l'autre Apollon [30], ils semblent bien désigner le même dieu, appelé de ce nom (θεοῖο) par le fr. 31, et rejeter également l'anthropomorphisme en des termes qui rappellent Xénophane (B 23-25) [31].

Place d'Empédocle dans la pensée religieuse des Grecs. La riche personnalité d'Empédocle reflète la civilisation complexe de la Sicile et de la Grande-Grèce, où se rencontrent l'orphisme et le naturalisme. Contre les Milésiens, il pose non un élément primordial mais plusieurs, et contre Parménide la pluralité de l'être. Ses quatre éléments correspondent aux quatre qualités primaires opposées ; il leur donne des noms de divinités : Zeus, Héra, Aidoneus, Nestis ; mais ces dieux primordiaux, égaux en âge et en honneur, se confondent dans l'unité du Sphairos, lorsque le monde atteint son stade suprême ; avant ce nouvel âge d'or, triomphe de l'Amour sur la Discorde, l'humanité passe par un âge de fer : au tableau orphique de la destinée, avec la métempsycose et la prohibition de l'alimentation carnée, des sacrifices san-

26. Cf. J. Souilhé, *o. c.*, p. 357 ; et, pour le contexte du commentaire de Porphyre, *De abstinentia*, II, 20 (d'après le *De pietate* de Théophraste), A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 190-191. Au vers 8, « pur » traduit l'ἀχρήτοισι des mss, mais le mot n'est guère tolérable après l'ἀχρήτου du vers 6 : Wilamowitz lit avec Fabricius ἀρρήτοισι, « dont on ne doit même parler » (*o. c.*, p. 645).

27. Trad. J. Souilhé, *o. c.*, p. 356.

28. Cf. Wilamowitz, *o. c.*, p. 643.

29. Trad. J. Souilhé, *o. c.*, p. 355.

30. Cf. le témoignage d'Ammonios, qui nous a conservé le fr. 134 (*De interpretatione*, 249, 1 Busse).

31. Ci-dessus, p. 184.

glants, se reconnaît le Sicilien. Si dans le polythéisme philosophique des *Physica* le monisme de Xénophane et des Éléates se fait jour, dans les *Purifications* le divin se retrouve à l'intérieur de l'homme comme sa propre âme, premier théâtre du conflit entre la Discorde et l'Amour [32].

L'ORPHISME ET LE PYTHAGORISME

ORPHÉE ET SA LÉGENDE. Serait-ce le sort commun des créateurs et des fondateurs que leurs origines se perdent dans la légende ? Ont-ils même existé ? La question se pose pour Homère ou Hippocrate ; elle se pose, avec plus de raison peut-être, pour Orphée ; je ne dis pas pour Pythagore, dont on sait au moins que, né à Samos au début du VI^e^ siècle, il vécut en Grande-Grèce, à Crotone, puis à Métaponte, où il mourut. Si W. K. C. Guthrie a maintenu le nom d'Orphée en tête de son livre, c'est « par réaction contre la tendance à regarder le terme d'orphique comme un vague synonyme de tout l'élément mystique de la religion grecque » [1] ; en réalité, au chapitre précédent, nous n'avons pas pu parler d'Empédocle sans prononcer le mot.

L'ORPHISME, UNE LITTÉRATURE. Le problème de l'existence du « fameux Orphée », ainsi que le poète Ibycus l'appelle dès le VI^e^ siècle, rejoint celui de la foi que les Grecs avaient en cette existence ; pour Miss Harrison, le second fait était la meilleure preuve du premier. Si les témoignages sur Orphée sont d'une rareté extrême (il n'y en a pas d'épigraphiques, sauf l'*Orphâs* de la métope sicyonienne de Delphes, du milieu du VI^e^ siècle), c'est qu'Orphée apparaissait comme le prophète des dieux plutôt que comme un dieu, et que ses dévots ne gravaient pas son nom sur leur tombe.

L'orphisme a toujours été essentiellement une littérature, qui passait dès le V^e^ siècle pour très ancienne ; le comique Alexis cite Orphée avant Hésiode et Homère. Les principaux témoignages littéraires sont ceux d'Euripide, de Platon, d'Aristote ; celui-ci parle deux fois des « prétendus » poèmes orphiques. A la suite d'Onomacrite, faussaire célèbre du temps des Pisistratides, plus d'un auteur a recouru à l'autorité du nom d'Orphée, sous lequel il nous est parvenu des *Argonautiques* et quatre-vingt-sept hymnes. Cette littérature a été la base de la synthèse orphique.

Le but de la « vie orphique » est de faire triompher dans les hommes, nés des cendres des Titans, — qui avaient été foudroyés par Zeus après avoir dévoré Dionysos Zagreus, — l'élément divin sur l'élément titanique. Elle consiste avant tout en une théogonie, — probablement antérieure à Hésiode, — où le mystère de Zagreus soutient une anthropologie dualiste, qui fait du corps la prison de l'âme. Parmi les croyances élaborées dans la suite, les unes se rapportent aux enfers, sous l'aspect paradisiaque des Iles des Bienheureux ou l'aspect proprement infernal d'un lieu d'épreuves, réservé aux non-initiés,

32. Cf. W. Jaeger, *Theology*, surtout p. 153-154 (= *Présocratiques*, p. 164-165).

1. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, p. IX.

qui subissent le supplice des Danaïdes ; d'autres déroulent le « cycle des naissances », dont l'âme purifiée se libère [2].

L'« HISTOIRE » D'ORPHÉE. L'« histoire » d'Orphée le fait naître en Thrace, plusieurs générations avant Homère, d'une muse (ordinairement Calliope) et d'Apollon ou, plus souvent, du fleuve thrace Œagros ; elle raconte la mort de son épouse Eurydice, sa descente chez les ombres pour la ramener, son voyage avec les Argonautes, sa mort et les événements miraculeux qui s'ensuivirent. Musicien magique, écrivain très ancien, promoteur de la civilisation et des arts de la paix, c'est un héros, non un dieu, et il ne se confond ni avec Apollon ni avec Dionysos ; il a fondé la religion de Dionysos, mais son caractère l'apparente davantage à Apollon ; à vrai dire, si son individualité est en faveur de son existence historique, la complexité de sa physionomie en fait plutôt une hypostase de qualités empruntées à plusieurs dieux.

LA CONCEPTION ORPHIQUE DE LA VIE. ORPHISME ET PYTHAGORISME. S'il faut renoncer à voir dans l'orphisme une forme primitive de religion, il a été assez vite un genre de vie, sinon une éthique ; l'espoir d'un au-delà meilleur met les Orphiques à l'opposé des héros d'Homère et commande une ascèse qui tend à la déification : c'est ce qui ressort des textes de Platon et des tablettes d'or, que nous devrons étudier tout à l'heure. La pensée religieuse la plus proche est le pythagorisme, qui a dû travailler sur un orphisme préexistant en lui empruntant la croyance au dualisme de l'homme, l'abstinence de tout ce qui a eu vie, la purification au moins rituelle de l'âme.

Dans les documents et les textes, le départ est malaisé entre ce qui vient de l'orphisme et ce qui vient du pythagorisme. Celui-ci, pour J. Burnet, aurait donné à Platon une bonne partie de ses mythes : « Le *Phédon* est dédié, pour ainsi dire, à Échécrate et à la société pythagoricienne de Phlionte, et il est évident que le côté religieux du pythagorisme fit impression sur Platon dans sa jeunesse, quoique l'influence de la science pythagoricienne ne se montre clairement que dans une période postérieure. Noter spécialement le mot ἀτραπός de *Phéd.*, 66 b 4. Dans la *République*, X, 600 b 1, Platon parle de Pythagore comme du fondateur d'une voie de vie privée » [3]. Burnet n'écartait d'ailleurs pas toute influence orphique : « L'allégorie de la caverne paraît être d'origine orphique :... Platon avait dans l'esprit la descente chez Hadès ; l'idée de délivrer les esprits en prison est de point en point orphique [4]. »

Pour le P. Lagrange, toute l'œuvre de Platon porte la marque, non du pythagorisme, mais d'un orphisme purifié de ses scories [5]. H. W. Thomas, au contraire, ne fait aucune concession à l'orphisme : après avoir, au chap. II de sa dissertation sur « les éléments traditionnels dans les mythes eschatologiques

2. Je résume ici l'exposé de P.-M. Schuhl, *Essai*, p. 228-238.

3. J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque* (trad. A. Reymond), Paris, 1919, p. 90, n. 3 ; cf. p. 110, n. 2 : « La question est de savoir quelle proportion du *Phédon* nous devons attribuer à des sources pythagoriciennes. Une forte proportion, à ce que je soupçonne. » Sur le pythagorisme, cf. mes recensions des ouvrages de W. K. C. Guthrie et de W. Burkert in *Rech. de sc. rel.*, 1964, p. 452 et 456-457.

4. *Ibid.*, p. 91, n. 3 ; cf. p. 92 : Platon recourt à moitié sérieusement aux rites orphiques pour confirmer sa propre doctrine de l'immortalité.

5. M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du N. T.*, 4e partie. *Critique historique*. I. *Les Mystères : l'orphisme*. Paris, 1937.

de Platon », nié tout rapport entre les « images platoniciennes de l'au-delà » et de prétendus « mystères orphiques », il consacre le chap. III aux « mythes platoniciens de l'au-delà », ceux surtout du *Phédon* et de la *République*, et à leurs fondements pythagoriciens [6]. En rejetant tout orphisme, H. W. Thomas suit de près les traces de Wilamowitz, dont le dernier ouvrage, *Der Glaube der Hellenen*, s'était montré hypercritique [7] ; et ainsi fait A.-J. Festugière dans ses articles de la *Revue Biblique* et ses recensions de la *Revue des Études grecques* [8]. I. M. Linforth admettrait un vague « orphisme », mais maintient qu'il n'y a jamais eu de religion orphique [9] ; son livre a provoqué les réserves d'un historien des religions aussi peu crédule que F. Pfister [10] ; et la position modérée que représentent M. P. Nilsson et A. Boulanger est également celle de K. Ziegler dans la *Real-Encyclopädie* [11]. A. Boulanger refuse d'admettre des témoignages postérieurs au IVe siècle avant notre ère, mais reconnaît qu'« il est fort difficile, sinon impossible en bien des cas, de distinguer l'orphisme du pythagorisme primitif » [12] ; pour K. Ziegler, on ne peut séparer le fonds orphique et le fonds pythagoricien [13].

6. H. W. Thomas, *Epekeina. Untersuchungen über das Ueberlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, diss. Munich, 1938, chap. II, p. 25-59 ; chap. III, p. 60-107 ; cf. dans le chap. IV les p. 130-146, sur le caractère pythagoricien et non orphique des lamelles d'or.

7. Wilamowitz, *Glaube*, II, Berlin, 1932, p. 182-204 ; cf. *Hellenistische Dichtung*, I, Berlin, 1924, p. 62, n. 2. Jugement assez sévère de O. Weinreich sur l'opinion de Wilamowitz, dans *A. R. W.*, XXXIV, 1937, p. 126 ; il lui oppose Kern, l'éditeur des *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922), et les élèves de celui-ci, W. Rathmann (*Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, diss. Halle, 1933) et A. Krüger (*Quaestiones Orphicae*, diss. Halle, 1934), *ibid.*, p. 127.

8. A.-J. Festugière, *Les Mystères de Dionysos*, in *Revue Biblique*, XLIV, 1935, p. 192-211 et 366-396 ; *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 306-310, recension de Guthrie, *Orpheus* ; LI, 1938, p. 195-199, recension de P. Boyancé, *Culte* (ouvrage complété par plusieurs articles, en particulier *R. É. G.*, LV, 1942, p. 217-235).

9. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, p. 172-173 et 288-289.

10. F. Pfister, *Philologische Wochenschrift*, LXIII, 1943, c. 24-25 : « Linforth souligne... qu'il n'y a en somme jamais eu de 'religion orphique'... Mais on peut bien parler de mystères orphiques et dionysiaques, de mystique orphique, voire de sectes et associations orphiques, de réunions de mystes orphiques. Linforth montre aussi un grand scepticisme pour ce qui est transmis comme orphique, en quoi je suis en principe d'accord avec lui... Il y a toujours lieu cependant là de compter avec la possibilité de démontrer orphique... plus d'un élément que la tradition ne présente pas sous ce nom » ; et dans les *Würzburger Jahrbücher*, II, 1947, p. 178, il écrit : « L'orphisme a introduit dans la philosophie de Platon une autorité extrascientifique à laquelle le philosophe se réfère sur des points d'une importance capitale » ; outre les grands mythes (ceci contre Thomas), il s'agit de textes qui seront étudiés ci-après.

11. K. Ziegler, in *R.-E.*, XVIII, 1, 1942, s. v. *Orpheus* (c. 1200-1316) et *Orphische Dichtung* (c. 1321-1417) ; A. Boulanger, « L'orphisme à Rome », dans *R. É. L.*, XV, 1937, p. 121-135 ; *Orphée*, Paris, 1925 ; *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, surtout p. 415-416 ; « Le salut selon l'orphisme », dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 69-79 ; M. P. Nilsson, « Early Orphism and Kindred Religious Movements », in *H. Th. R.*, XXVIII, 1935, p. 181-230 (= *Opuscula selecta*, II, Lund, 1952, p. 628-683), et *Geschichte*, I, 1941, p. 642-662 (= I², p. 678-699).

12. A. Boulanger, dans *R. É. L.*, XV, 1937, p. 126.

13. K. Ziegler, *o. c.*, c. 1390 ; cf. E. R. Dodds, *Les Grecs*, p. 149.

Les pythagoriciens et la diffusion de l'orphisme. Le pythagorisme avait emprunté à l'orphisme une partie de ses croyances, et les communautés pythagoriciennes ne contribuèrent pas peu à répandre les idées orphiques : c'est peut-être de Tarente, de Métaponte, de Crotone, de tout ce rivage de Grande-Grèce qui forme la côte Sud de la péninsule italique, que l'orphico-pythagorisme passa en Sicile. Empédocle d'Agrigente, avant même ses voyages, pouvait donc s'en pénétrer, et dans la même Agrigente Théron l'exposait à Pindare son hôte. Un ou deux siècles plus tard, sur le sol de la Grande-Grèce, les tombes de Thourioi et de Pétilia recevaient les lamelles d'or dites « orphiques », témoignages qu'il vaut la peine d'examiner pour en confronter les données, tardives sans doute et sujettes à caution, avec les textes littéraires.

LES LAMELLES D'OR « ORPHIQUES »

Principales éditions. *Inscriptiones graecae*, XIV (Kaibel), 1890, nos 638-642 ; D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Florence, 1910 ; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3e éd., 1912, t. II, 66 B, nos 17-20 (mêmes numéros dans la 5e édition, mais au t. I, 1934, dans la 1re section, intitulée « Orpheus ») ; A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn, 1915 (= Kleine Texte..., 133) ; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, nos 32 (p. 104-109) et 47 (p. 117-118). Pour le commentaire, ajouter aux travaux cités ci-dessus : H. Weil, *Études sur l'antiquité grecque*, Paris, 1900, p. 34-57 ; M. Croiset, dans *Revue des Cours et Conférences*, XXIII (1921-22), 1re série, p. 239-253, 498-511, 677-691 ; H. Alline, *Le Paradis orphique et la formule Ériphos...*, dans XÉNIA, Athènes, 1912, p. 94-107 ; P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 426-430 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 235-239.

Idée générale. H. Alline décrit ainsi le contenu des tablettes : « extraits d'un guide confié au mort pour lui faciliter son voyage d'outre-tombe » (p. 107). « Un premier groupe d'inscriptions (638 et 642 Kaibel, 17 et 20 Diels⁵) renferme des formules d'action, des conseils donnés à l'initié en vue de son voyage d'outre-tombe... Dans le second groupe, nous trouvons, mis en *action*, ce que nous n'avons vu qu'en *narration*. C'est maintenant l'âme qui parle, au cours de son étrange voyage, et qui répète la leçon du hiérophante. Tantôt elle parle seule, et nous avons simplement une prière (19 D⁵). Tantôt les divinités répondent, et il y a place pour un dialogue, une action, une progression dramatique (641, 1 Kaibel ; inscr. de Caecilia ; inscr. crétoises = 18, 19 a, 17 a D⁵). En somme, nous trouvons ici une transposition, plus ou moins dramatique, des conseils contenus dans les premières inscriptions » (p. 96).

La tablette de Pétilia. Commençons par la tablette de Pétilia en Grande-Grèce (Strongoli), des IVe-IIIe siècles a. C., actuellement au British Museum ; elle a été traduite par S. Reinach (*Traité d'épigraphie grecque*, Paris, 1885, p. 173) et plus exactement par P. Foucart (p. 426) : « Tu trouveras, à la gauche des demeures d'Hadès, une source, et, tout auprès, un cyprès blanc. N'approche pas trop près de cette source. Tu en trouveras une autre, une eau fraîche qui coule du lac de Mémoire ; des gardiens se tiennent devant elle. Dis-leur : 'Je suis (par les Titans) fils de la Terre et du Ciel étoilé ; mais ma race est céleste ; vous le savez (ou : sachez-le), vous aussi. Mais je suis desséchée de

soif et je me meurs ; ah ! donnez-moi vite de l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire'. Et ils te donneront de boire à la source divine, et tu régneras alors parmi les autres héros » (17 Diels[5]).

Le cyprès indique la direction de la bonne source ; le lac de Mémoire s'oppose à l'eau du Léthé (le fleuve Amélès de Platon, *Rép.*, X, 621 a 5-6), qui fait tout oublier de la vie antérieure ; les futurs « héros » cherchent au contraire à garder le souvenir de leur passé, et la source de Mémoire leur assure une immortalité consciente [14] ; le désir de l'eau fraîche s'exprime volontiers en des régions méridionales, et la Grande-Grèce est peut-être assez au sud pour qu'il n'y ait pas besoin d'invoquer une influence égyptienne [15].

Le « donnez-moi vite » du vers 8 fixe la lecture du premier vers des trois inscriptions, presque identiques entre elles, d'Éleutherna en Crète, sur la pente Nord de l'Ida (II[e] siècle a. C.), découvertes dans un tombeau au lieudit Alpha et maintenant conservées au Musée national d'Athènes. Elles ont été rééditées au tome II des *Inscriptiones creticae* de Marg. Guarducci (Rome, 1939), XII, 31 (p. 168-170), où l'on trouvera aussi le doublet de Mylopotamos (actuellement à Candie), XXX, 4, qui confirme le δ' du n° 31 c et, au n° 31 bis, le salut de l'âme à Pluton et à Perséphone. On traduira : « Or, je suis desséchée de soif et je me meurs ; ah ! (donnez-moi) à boire de la source intarissable qui coule à droite, du côté du cyprès ». « Qui es-tu ? (D'où es-tu ?) », répondent les gardes. « Je suis fils (fille XXX, 4 = l'âme) de la Terre et du Ciel étoilé ».

Les tablettes de Thourioi. Vient ensuite le guide de Thourioi (IV[e]-III[e] siècles a. C.), fort mutilé :

« ... bien tout observer. Réjouis-toi : tu as éprouvé ce que tu n'avais pas encore éprouvé [16] : d'homme tu es devenu dieu ; chevreau, tu es tombé dans le lait. Joie à toi, joie à toi ; tu as pris le chemin de droite, tu as gagné les prairies saintes, les bois sacrés de Perséphone ».

Ce premier groupe d'inscriptions contient déjà des dialogues ; le second en a aussi, mais consiste surtout en des monologues de l'âme ; ce sont trois tablettes, de Thourioi comme la précédente, comme elle datant des IV[e]-III[e] siècles a. C. et conservées au Musée de Naples. Je traduis l'assemblage reconstitué par Olivieri (p. 20) : « Je viens pure de chez les pures, ô reine des infernaux, ô vous, Euclès, Eubouleus et autres dieux immortels ; car je me flatte d'être votre race bienheureuse, et j'ai payé la peine de mes œuvres injustes, domptée par mon destin ou frappée de la foudre. Je me suis envolée du cycle endeuillé des douleurs, et, de mes pieds rapides, j'ai abordé à la couronne désirée. Je suis descendue dans le sein de Despoina, la reine souterraine. 'Heureux et bienheureux, tu seras dieu au lieu de mortel'. 'Chevreau, je suis tombé dans le lait'. Et maintenant, je suis venu en suppliant à la noble Perséphone, pour que dans sa bienveillance elle m'adresse au séjour des saints'. » Le mot du myste

14. Cf. Rohde, *Psyché*, p. 583 : « (Le mort) gardera intactes la mémoire et la conscience, condition première d'une vie pleine et heureuse. »

15. Comme le fait A. Parrot, *Le « Refrigerium » dans l'au-delà*, in *R. H. R.*, CXV, 1937, p. 85 ; en volume, Paris, 1937, p. 167 ; *contra*, Rohde, *Psyché*, p. 584, n. 1.

16. C'est-à-dire : « Tu as subi la transformation que tu n'avais pas encore subie, celle qui achève le cycle » (A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1927, p. 65).

plein de joie a bien l'allure d'un proverbe de chevriers : « tomber dans du lait, quelle aubaine pour un chevreau » ! [17].

Reste la tablette de la myste Caecilia Secundina (Rome ? aujourd'hui au British Museum ; IIe siècle p. C.) : « Elle vient pure de chez les purs, ô reine des infernaux, Euclès et Eubouleus, la noble enfant de Zeus ; j'ai ici un don de Mémoire qui me fera chanter parmi les hommes» [18]. «Caecilia Secundina, va selon le rite, divine que tu es devenue ».

Les tablettes sont-elles « orphiques » ? « Les tablettes, écrivait Wilamowitz, n'ont rien à faire avec Orphée » [19]. A son tour, A.-J. Festugière : « Ces documents sont l'arme principale des orphisants. L'intérêt en est grand. Mais rien ne permet de les référer avec certitude à l'orphisme. On a trop pris l'habitude de déclarer *orphique* tout ce qui n'a point d'étiquette. Cela fait un étrange pot-pourri. Dans ces documents, la soif du mort fait peut-être penser à l'Égypte ; Euclès, Eubouleus, Despoina, Perséphone, à Éleusis et aux cultes siciliens, la croisée des routes infernales à l'Y pythagoricien, le ' cercle douloureux ' dont l'âme s'est échappée à la métensômatose des disciples de Pythagore. Le dualisme anthropologique que dénote le vers : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé » se retrouve dans des inscriptions attiques dès le Ve siècle. Ces tablettes contiennent un mot de passe avec lequel le défunt pourra trouver sa route et répondre comme il faut à la déesse. Ce mot de passe n'était livré sans doute qu'à des mystes. De quel dieu, nous l'ignorons. Bacchos a-t-il affaire ici ? Le ' chevreau tombé dans le lait ' n'a pas décelé son secret [20]. »

Dans sa recension de l'*Orpheus* de Guthrie, le P. Festugière revient sur le problème pour exclure de l'orphisme la métensômatose, qu'il rattache uniquement au pythagorisme, et rappeler son explication de la formule « je suis descendu dans le sein de la Souveraine » par « un rite dûment accompli (en vertu de quoi l'on s'assure l'immortalité bienheureuse) » et qui « devait appartenir au culte des divinités chtoniennes » ; avec Guthrie, il précise : un rite accompli du vivant de l'initié [21]. « Mais qu'y a-t-il d' ' orphique ' en tout cela ? » Même scepticisme chez A. Boulanger, A. Rivaud, Ch. Picard [22] ; au contraire, d'après K. Ziegler, « il faut un fort parti pris pour nier le rapport étroit des tablettes d'or avec l'ancien orphisme » [23]. Ce dernier avis serait le nôtre ; même si l'on

17. Cf. A.-J. Festugière, in *Revue Biblique*, 1935, p. 371, n. 9. Sur le rapport possible entre cette formule et la tablette de Ras-Shamra = *Exode*, 23, 19 b, cf. A. Casey, in *Verbum Domini* (Rome), 1936, p. 142-148 et 174-183.

18. Ce « don de Mémoire » n'est plus l'eau du lac, mais peut-être la tablette même que le mort avait dans la bouche ou près de lui dans la tombe, comme ailleurs le diobole de Charon ou le Livre des morts (en égyptien « le Livre de la sortie au jour » ; cf. Ch. Boreux, *Guide-catalogue*, Musée du Louvre, II, 1932, p. 416).

19. Wilamowitz, *Glaube*, II, 1932, p. 186, n. 2 ; cf. p. 202-203.

20. A.-J. Festugière, in *Revue Biblique*, 1935, p. 370-371.

21. Id., in *R. É. G.*, 1936, p. 307.

22. A. Boulanger, in *R. É. L.*, 1937, p. 126-127 ; A. Rivaud, in *Histoire de la philosophie*, I, Paris, 1948, p. 29 (= ²1960, p. 30) ; Ch. Picard, in *Revue Archéologique*, 6e série, XLII, 1953, p. 23-26 et *X. Intern. Kongr. f. Religionsgeschichte*, Marburg, 1961, p. 128-129.

23. K. Ziegler, *R.-E.*, XVIII, 1, Stuttgart, 1942, c. 1388. Pour M. P. Nilsson, elles appartiennent au moins à un milieu voisin, « to a kindred circle » (*H. Th. R.*,

ne peut établir avec certitude l'origine orphique, celle-ci apparaîtra au moins probable, malgré les déviations, quand nous aurons étudié les textes littéraires antérieurs à 300 av. J.-C.

LES TEXTES LITTÉRAIRES

Pour suivre l'ordre chronologique, il nous faut commencer par des textes dont I. M. Linforth ne s'est pas occupé, parce que le nom d'Orphée n'y figure pas expressément et que cette poésie lui semble irréductible à des formules théologiques précises [24]. Il s'agit de la *II^e Olympique* et des *Thrènes* de Pindare.

Pindare : la « II^e olympique ». Celui-ci, nous l'avons dit, avait reçu à Agrigente l'hospitalité de Théron et quelque initiation aux croyances orphico-pythagoriciennes ; à la fois sous le charme des représentations splendides que l'orphisme lui offrait et par complaisance pour son hôte [25], il écrivit en 476 av. J.-C. cette *II^e Olympique* dont un passage fort discuté décrit le sort posthume des méchants, puis celui des bons : le voici, dans la traduction (légèrement modifiée) d'A. Puech : « Quand la mort les a frappés ici, les esprits des coupables subissent aussitôt leur peine ; sous terre, un juge prononce contre les crimes commis en ce royaume de Zeus des arrêts inexorables. Mais, éclairés par un soleil qui fait leurs nuits toujours égales, toujours égaux leurs jours, les bons reçoivent en partage une vie moins pénible que la nôtre ; ils n'ont pas besoin d'employer la force de leurs bras à tourmenter la terre ou l'onde marine, pour soutenir leur pauvre vie : auprès de dieux vénérables ils goûtent, eux qui avaient le bonheur de respecter leurs serments, une existence sans larmes [26] ; les autres subissent une épreuve que le regard ne peut supporter. Tous ceux qui ont eu l'énergie, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, de garder leur âme absolument pure de mal, suivent jusqu'au bout la route de Zeus qui les mène au château de Cronos ; là, l'île des Bienheureux est rafraîchie par les brises océanes ; là resplendissent des fleurs d'or, les unes sur la terre, aux rameaux d'arbres magnifiques, d'autres nourries par les eaux ; ils en tressent des guirlandes pour leurs bras ; ils en tressent des couronnes... » (v. 63-82).

L'interprétation adoptée par Puech (et Wilamowitz) au début du morceau s'oppose à celle d'Aristarque, pour qui Pindare parlait ici « de fautes commises

1935, p. 183). Pour H. Fränkel, l'orphisme en est très vraisemblable, « dès lors que l'âme s'y donne comme un fils du ciel et de la terre tué par la foudre » (*Dichtung und Philosophy*, New York, 1951, p. 356, n. 27 = ²Munich, 1962, p. 312, n. 38). Voir encore F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 406 ; P. Boyancé, in *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 479 : « elles méritent de garder leur épithète orphique, tout en étant appelées éleusiniennes ».

24. Cf. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. XIII et n. 1 ; p. 346.

25. Cf. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 27 ; W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, p. 236 ; et ci-dessus, p. 182.

26. Pour l'interprétation de cette phrase, cf. mon *Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 58 ; pour celle du début de la citation, *ibid.*, p. 83, n. 2.

aux enfers, punies par un retour sur cette terre, et de fautes commises ici-bas, punies aux enfers » [27].

Les « Thrènes ». Voici maintenant les fragments 129-131 Schroeder (= *Thrènes* 1-2 Puech) : « Pour eux, l'ardeur du soleil brille là-bas, pendant ce qui est ici la nuit, et des prairies fleuries de roses pourpres sont le faubourg de leur cité ; l'arbre à encens l'ombrage, et des fruits d'or y font plier les rameaux... Et les uns se distraient aux courses de chevaux, ou aux exercices gymniques, d'autres au jeu, ou au son des phorminx, et chez eux toutes les sortes de prospérité verdoient en leur fleur. Dans ce milieu aimable se répand sans cesse l'odeur des parfums de toute espèce, qu'ils mêlent sur les autels des dieux et que la flamme, visible de loin, consume... De là sortent, en vomissant des ténèbres infinies, les fleuves, au cours lent, de la nuit obscure... Tous, par un sort bienheureux, sont parvenus à la fin qui nous délivre de nos peines. Le corps de tous cède à la mort toute-puissante, mais, vivante encore, reste une image de notre être ; car, seule, elle vient des dieux ; elle dort, tandis que nos membres agissent, et quand au contraire nous dormons, en maint et maint rêve elle nous montre, s'approchant, le jugement qui récompense et celui qui punit ».

« Seule elle vient des dieux », en parlant de l'« image de notre être », affirme l'origine divine de l'âme, croyance essentielle de l'orphisme, comme le fait aussi le fr. 137 (= *Thr.*, 6), où Clément d'Alexandrie voyait déjà une allusion aux mystères d'Éleusis : « Heureux qui a vu cela avant de descendre sous la terre : il sait ce qu'est la fin de notre vie, et ce qui en est le principe, donné par Zeus ». Rohde se refusait à admettre ici l'influence d'Éleusis [28] ; H. W. Thomas, au contraire, jugerait éleusiniens non seulement 137, mais 129-131, et même *Ol.* II et fr. 133 [29]. Mais si, comme Thomas le reconnaît, le seul élément pindarique étranger à Éleusis est la métempsycose, — que supposent, il l'admet, *Ol.* II et fr. 133, — pourquoi ne pas rattacher cette métempsycose pindarique à l'orphico-pythagorisme ? Pour exclure de Pindare tout orphisme ?

Un fragment sur la transmigration des âmes. Reste le fragment 133, qu'A. Puech détache des *Thrènes* et range parmi les *Adèla* (incertains), n° 21. Ce morceau nous a été conservé par le *Ménon* de Platon (81 b-c) dans un contexte solennel, l'argumentation touchant l'immortalité et la réminiscence [31] : « Quant à ceux de qui Perséphone aura reçu la rançon de son antique deuil, au bout de huit ans elle renvoie leurs âmes au soleil d'en haut ; de ces âmes naissent de nobles rois, des hommes à la vigueur impétueuse ou grands par leur sagesse ; désormais ils sont invoqués par les hommes comme des héros sans tache. »

La première phrase semble bien faire allusion à la douleur que Perséphone ressentit du meurtre de son fils Dionysos-Zagreus, démembré et peut-être dévoré par les Titans, dont les hommes, leurs descendants, ont hérité ce crime

27. Cf. A. Puech, édition des *Olympiques*, Paris, 1922, p. 45, n. 4 ; et mon *Pronom chez Pindare*, p. 83, n. 2.
28. E. Rohde, *Psyché*, p. 441, n. 1.
29. H. W. Thomas, *Epekeina*, diss. Munich, 1938, p. 32 et 155.
30. *Ibid.*, p. 128-130.
31. Cf. *Pindare et Platon*, p. 175-176.

pour lequel ils doivent expier [32]. La deuxième rappelle le fr. 146 D.-K. d'Empédocle, où des réincarnations aboutissent à l'héroïsation, c'est-à-dire à la semi-divinisation de sages, — devins, médecins et poètes, — et de chefs, qui comprennent à la fois les rois et les soldats. La troisième incorpore le culte traditionnel des héros à la doctrine orphico-pythagoricienne de la transmigration des âmes, et voilà pourquoi celles qui ont expié reviennent sur la terre, au lieu de s'en aller tout droit au séjour des bienheureux comme dans la *II*e *Olympique* [33].

Hérodote. Un chapitre d'Hérodote (II, 81) paraît associer les Orphiques et les Pythagoriciens, ou du moins les rites de l'une et l'autre secte, en leur prêtant une origine égyptienne et des relations avec les mystères de Dionysos. Lisons le texte :

« (Les Égyptiens) n'introduisent pas de vêtements de laine dans les sanctuaires, et ils se ne font pas ensevelir avec ; la loi religieuse l'interdit. Ces prescriptions sont d'accord avec celles des cultes qu'on appelle orphiques et bacchiques, lesquels en réalité sont égyptiens et pythagoriciens. »

C'est la version longue, celle des manuscrits assez récents de la famille dite « romaine », dont le principal appartient en effet à la Bibliothèque Vaticane ; il en est une plus courte, que représentent les manuscrits beaucoup plus anciens (Xe-XIe siècles) de la famille « florentine », deux d'entre eux étant à la Laurentienne de Florence ; dans cette version plus courte, il ne s'agit plus des rites mais de ceux qui les pratiquent, Orphiques et Pythagoriciens, que l'omission de ce qui concerne les mystères de Bacchos et l'origine égyptienne a pour effet de rapprocher : « (Les Égyptiens) s'accordent en cela avec les Orphiques, comme on les appelle, et avec les Pythagoriciens. » Les mots qui figurent seulement dans la famille romaine pourraient provenir d'une scolie [34] ; mais si on les supprime, la suite du texte s'explique moins bien, car Hérodote continue ainsi : « à quiconque en effet participe à ces cultes mystiques (*orgia*), il est interdit également de se faire ensevelir dans des vêtements de laine. » « Ces cultes mystiques » ne peut guère se rapporter au pythagorisme et désigne plutôt les rites orphiques et bacchiques [35]. Au milieu du Ve siècle, en tout cas, on connaissait ou bien des rites orphiques, qui n'étaient pas nécessairement identiques aux mystères de Dionysos ; ou bien des Orphiques, à qui l'on prêtait les mêmes coutumes qu'aux Pythagoriciens : il ne faudrait pas pour cela conclure à l'identité des mystères orphiques avec de prétendus mystères de Pythagore [36].

Sur l'époque d'Orphée, Hérodote donne ailleurs son opinion (II, 53) : « J'es-

32. C'est l'interprétation, « hautement probable » au dire de Linforth lui-même, de H. J. Rose, dans *Greek Poetry and Life. Essays... Gilbert Murray*, Oxford, 1936, p. 308-309 ; les doutes de Linforth portent sur l'antiquité de la légende (*o. c.*, p. 345-350 ; cf. A.-J. Festugière, *R. É. G.*, 1936, p. 308-309) ; instance de H. J. Rose dans *H. Th. R.*, XXXVI, 1943, p. 247-250 ; cf. E. R. Dodds, *The Greeks* (ou *Les Grecs*), p. 155-156.

33. Cf. L. Robin, *Platon* (Bibliothèque de la Pléiade), I, Paris, 1940, p. 1291.

34. Cf. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 46 ; L. Moulinier, *Orphée*, Paris, 1955, p. 9-12.

35. Cf. A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, p. 277 ; P. Boyancé, *Culte*, Paris, 1937, p. 94, n. 1 ; E. R. Dodds, *The Greeks*, Berkeley, 1951, p. 169, n. 80 (= *Les Grecs*, p. 166, n. 80).

36. Cf. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 49-50.

time... qu'Hésiode et Homère ont vécu quatre cents ans avant moi, pas davantage... ; les poètes, qui, dit-on, auraient vécu avant ces deux hommes ont vécu, à mon avis, après » (trad. Ph.-E. Legrand). Qui sont ces poètes postérieurs à Homère et à Hésiode ? Sans doute Orphée, Musée, Linos, Olympos [37]. Ainsi donc, l'ordre qui paraît probable aux modernes et selon lequel les légendaires Orphée et Musée précédèrent Homère et Hésiode se trouverait inversé, et il faudrait admettre que la séquence normale Orphée-Musée-Hésiode-Homère, celle d'Aristophane (*Grenouilles*, 1032-1034), de Platon (*Apologie*, 41 a) et de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI, 2, 15, 2 Stählin), va pour Hérodote du plus récent au plus ancien. Le fait que Platon énumère ailleurs dans l'ordre inverse Homère, Hésiode, Orphée (*Cratyle*, 402 b 4-6) ou Homère, Musée, Orphée (*République*, II, 364 e 3) ne fournit aucune indication chronologique.

Euripide. Avec Euripide, nous arrivons au principal témoignage : quelques vers d'*Hippolyte* (948-949, 952-954) constituent le plus ancien document sur la vie orphique. Ils font partie de l'invective passionnée que Thésée adresse à son fils, coupable à ses yeux d'avoir attenté à l'honneur de Phèdre et de l'avoir par là conduite au suicide ; il n'en veut croire que la tablette accusatrice : « C'est donc toi, l'homme supérieur qui vit dans la société des dieux ? toi, l'être vertueux, pur de tout mal ?... Va maintenant, glorifie-toi ; avec ton régime végétarien, fais étalage de ta nourriture ; docile au règne d'Orphée, joue le bacchant, honore la fumée de tous ces grimoires » (trad. Méridier revue).

Le texte transmis peut être conservé ; aucune correction ne s'impose ; l'« étalage » que Thésée raille chez Hippolyte suggère l'image d'une échoppe de détaillant, et le « régime végétarien » (littéralement « sans vie ») exprime bien l'« abstinence de tout ce qui a eu vie » où l'on s'accorde à reconnaître l'essence de la « vie orphique » [38]. Le rapprochement du nom d'Orphée et du verbe qui désigne les transports bacchiques serait, s'il faut lire sous la forme longue le chapitre d'Hérodote étudié ci-dessus, un second témoignage ancien de relations entre l'orphisme et le culte de Dionysos ; nous ne dirions pas, avec L. Méridier, que Dionysos ait été « la grande divinité de l'orphisme » [39] ; mais la tentative d'I. M. Linforth (p. 54) pour réduire le verbe βακχεύω au sens vague d'« agir en dément » ne paraît guère mieux fondée. Les « grimoires fumeux » ou « vains comme fumée » du vers 954 montrent que des écrits « orphiques » circulaient à l'époque d'Euripide ; à vrai dire, notre littérature « orphique » est beaucoup plus récente.

Euripide fait-il d'Hippolyte le type de l'Orphique ? C'est l'opinion d'A. Boulanger, qui écrit : « Il est très probable que c'est d'après des modèles contemporains qu'Euripide a tracé la curieuse figure de son Hippolyte, jeune prince adonné à la chasse et aux exercices violents, et qui n'en est pas moins, par une étrange contradiction, un orphique de stricte observance [40]. » La « con-

37. Cf. Ph.-E. Legrand, *Hérodote*, t. II, Paris, 1933, p. 104, n. 2.

38. Cf. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935 (« R. G. V. V. », XXIV), p. 84.

39. L. Méridier, *Euripide*, t. II, Paris, 1927, p. 20, n. 1.

40. A. Boulanger, in *R. É. L.*, XV, 1937, p. 125 ; Linforth (p. 58) prête également cette opinion à M. Croiset (*Revue des Cours et Conférences*, XXIII, 1921-22, 1re série, p. 683) ; mais dans *R. É. G.*, XXVIII, 1915, p. 229, M. Croiset écrivait : « Hippolyte, malgré ce que dit Thésée, n'est pas strictement un orphique ».

tradiction », qui fait nier à Linforth (p. 58) l'orphisme d'Hippolyte, consisterait à tuer les bêtes et à déjeuner solidement après la chasse tout en professant le « respect de la vie » ; mais au vers 18 l'expression que rend le mot « extermine », employé par Méridier au sens étymologique, signifie littéralement « fait disparaître du pays » ; et même s'il faut entendre que ces battues se terminent par un carnage, il n'est pas sûr qu'Hippolyte porte lui-même les coups ; de même, quand le jeune prince invite ses compagnons au repas si agréable après la chasse (v. 109-130), rien ne l'empêche de leur abandonner le gibier pour se restaurer à la manière végétarienne [41].

Un fragment des *Crétois* (472 Nauck²) fournirait un autre témoignage d'Euripide s'il parlait vraiment des Orphiques. En voici la traduction d'après M. Croiset [42] : « ... Pure est la vie que nous menons, depuis le jour où je devins le myste de Zeus Idéen, le pâtre de Zagreus qui erre la nuit, où j'accomplis le rite de l'omophagie, où j'élevai la torche ardente en l'honneur de la Mère des montagnes, où je fus initié aux cérémonies des Courètes, où, sanctifié, je fus appelé Bacchos. Vêtu de vêtements blancs, j'évite d'assister à la naissance des mortels et d'approcher d'un cercueil, je me garde de me nourrir de ce qui a été vivant ».

Le dernier vers « peut caractériser un disciple d'Orphée, mais aussi bien un Pythagoricien » [43] ; cette pratique s'accorde mal d'ailleurs avec l'omophagie, à moins d'admettre la conciliation de M. Croiset : « Ce chœur est composé d'initiés. Voué au culte de Zeus Idéen, il pratique la religion de Zagreus et de Rhéa-Cybèle ; ses membres s'appellent eux-mêmes des bacchants (il faudrait dire : des Bacchos, car ils s'identifient au dieu). C'est une véritable confrérie orphique. Leur rite d'initiation consiste essentiellement dans l'omophagie, c'est-à-dire dans un repas de chair crue ; mais une fois initiés, les mystes ne peuvent plus manger rien qui ait eu vie » [44].

Le nombre des cultes dont le chorège se recommande ne permet pas d'introduire ici l'idée d'une « confrérie orphique » ; en admettant qu'il ait existé de ces confréries, le fragment n'en parle pas, et les réserves d'A.-J. Festugière gardent leur poids [45].

ARISTOPHANE. Aristophane parodie dans la parabase des *Oiseaux* (414 a. C.) les cosmogonies orphiques (v. 685 sv.) ; et le vers 1032 des *Grenouilles* (405 a. C.) résume ce que nous savons de plus clair sur Orphée. « Orphée, dit le poète, nous a enseigné les mystères et à nous abstenir de tuer ». Il faut traduire le mot φόνων d'une manière assez large pour inclure les trois « possibilités » considérées par I. M. Linforth [46] : « 1° Orphée écarte les hommes du

41. Au v. 112, il est vrai, βορᾶς χορεσθείς suppose plus naturellement une alimentation carnée (D. W. Lucas, *Classical Quarterly*, XL, 1946, p. 66, n. 5 ; tout l'article, *Hippolytus*, p. 65-69, nie l'orphisme du jeune homme) ; cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, p. 259 et n. 1 ; W. S. Barrett, in *Euripides. Hippolytos*, Oxford, 1964, p. 343-344.

42. *R. É. G.*, XXVIII, 1915, p. 220.

43. A.-J. Festugière, in *Revue Biblique*, XLIV, 1935, p. 373-374.

44. M. Croiset, *o. c.*, p. 227.

45. Il a précisé l'exposé de la *Revue Biblique* dans la *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 309-310.

46. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 69. Cf. aussi les « fragments orphiques » réunis par O. Kern sous le n° 292.

meurtre ; 2° il met fin au cannibalisme ; 3° il remplace, comme nourriture humaine de base, la viande par les céréales. » C'est ce qu'a compris Horace (*Art poétique*, 391-392) :

> Silvestris homines sacer interpresque deorum
> Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.

« Le grand-prêtre de Thrace au long surpellis blanc » (J. du Bellay) [47] « détourna les hommes du meurtre et d'une honteuse nourriture », laquelle paraît bien supposer l'anthropophagie ; dans l'*Epinomis* de Platon (975 a-b), les animaux « totalement interdits » sont les hommes, tandis que ceux-ci « mangent normalement » les autres ; et les céréales n'excluent pas l'alimentation carnée [48].

Platon [49]. Le « Cratyle ». Ici Platon n'attribue ni à Orphée ni d'ailleurs à Prométhée ou à Déméter (*Lois*, VI, 782 b 5) l'invention de l'agriculture. L'expression qu'il emploie dans le *Protagoras* (316 d 9) et le *Cratyle* (400 c 5), οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, doit désigner le groupe des orphiques plutôt que le seul Orphée, pris, avec Musée, comme « le représentant d'une classe d'hommes qui s'occupaient, à titre de fondateurs ou de poètes, de τελεταί et de chants d'oracles, et dont l'œuvre jouait un rôle, parallèlement à la poésie, à la gymnastique et à la musique, dans le cycle traditionnel de l'éducation » [50].

Le passage du *Cratyle* (400 c) donne pour le mot « corps » (σῶμα) une triple étymologie : « certains le définissent comme le *tombeau* (τῶμα) de l'âme, où elle se trouverait présentement ensevelie ; et, d'autre part, comme c'est par lui que l'âme signifie, à ce titre encore il est justement appelé *signe* (σῆμα) d'après eux. Toutefois ce sont surtout les orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle a été punie, et que, pour la *garder* (σῴζηται), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il est donc, suivant son nom même, le *sôma* (la *geôle*) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y a point à changer une seule lettre » (trad. L. Méridier).

De ces étymologies, la première, celle du corps-tombeau, ne paraît pas moins orphique que la troisième, seule attribuée expressément aux orphiques [51] ; elle se retrouve dans le *Gorgias* (493 a 3), où L. Méridier, après A. Croiset [52], voudrait voir une allusion à Philolaos ; mais celui-ci avait bien plutôt la conception du corps-prison (φρουρά), à en croire le passage du *Phédon* sur le suicide, qui se réfère à son enseignement (61 d-e, 62 b ; cf. Philolaos, fr. 15 D.-K.). Une représentation voisine est celle du bourbier (βόρβορος, *Phédon*, 69 c 5 ; *Rép.*, VII, 533 d 1 ; πηλός, *Rép.*, II, 363 d 7) réservé aux non-initiés et raillé dans les *Grenouilles* d'Aristophane (v. 145 sv.) [53].

47. Traduisant Virgile, *Énéide*, 6, 645.
48. Cf. A.-J. Festugière, in *H. Th. R.*, XLII, 1949, p. 217-220.
49. Cf. L. Moulinier, *Orphée*, Paris, 1955, p. 20-41.
50. I. M. Linforth, *o. c.*, p. 74-75.
51. Cf. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, 1932, p. 199.
52. Notes à *Crat.*, 400 c 2 (p. 76, n. 2) et à *Gorg.*, 493 a 3 (p. 175, n. 1) dans le *Platon* de la Collection des Universités de France.
53. Cf. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 307 : « Le seul point certain touchant la doctrine orphique de l'âme est l'égalité *sôma-sêma* (corps-tombeau) du *Cratyle* (400 c) ; avec quelque probabilité on peut rapporter aussi à l'orphisme la

La « république ». Les textes essentiels sont ceux du IIe livre de la *République*. I. M. Linforth nous les fait lire dans l'ordre suivant : 364 e 3 – 365 a 3 (p. 77-85), 363 c 3 – e 3 (p. 85-89), 364 b 6-c 5 (p. 89-91), 366 a 4-b 2 (p. 91-92).

1° 364 e 3 – 365 a 3. « Ils font état d'une masse de livres de Musée et d'Orphée..., d'après lesquels ils font leurs sacrifices, et, non contents de convaincre les particuliers, ils persuadent aux cités aussi que, comme ils l'assurent, absolution et purification des injustices peuvent être obtenues et au moyen de sacrifices et de réjouissances de divertissement pendant qu'on est encore vivant, et aussi, après la mort, avec ce qu'ils nomment initiations, et par quoi nous sommes affranchis des maux de là-bas, maux terribles, qui attendent ceux qui n'ont pas sacrifié » (trad. L. Robin).

Le grec joue sur la similitude des mots τηλευτήσασιν (= morts) et τελετάς (= initiations) ; τελευτήσασιν désigne les mêmes individus que ζῶσιν : ils prient de leur vivant pour obtenir leur pardon en cette vie et en l'autre, non pour en libérer d'autres qui sont déjà morts ; cette notion d'une prière pour les morts, qui fait penser Nilsson aux suffrages catholiques en faveur des âmes du purgatoire, n'est admise ni de Guthrie ni de Linforth [54], et en effet elle a contre elle un passage des *Lois* (XII, 959 b) : « Après la mort, (l'homme) n'a pas grand secours ; c'est de son vivant que tous ses proches devaient le secourir, pour que, lorsqu'il vivait, sa vie fût la plus juste et la plus sainte possible et qu'une fois mort il échappât au châtiment de coupables erreurs dans la vie qui fait suite à celle d'ici-bas. »

2° 363 c 3-e 3 « Il y a plus de juvénilité dans les biens que font accorder aux justes par les dieux Musée et son fils : leurs fictions en effet, après les avoir menés chez Hadès, les font s'étendre sur des lits autour de la table de ce banquet des saints qu'elles ont organisé et les représentent, la tête ceinte de couronnes, passant désormais tout leur temps à s'enivrer : ce qui suppose que, d'après eux, il n'y a pas de plus belle rémunération de la vertu qu'une éternelle ivresse... Quant aux impies et aux injustes, ils les enfouissent chez Hadès dans je ne sais quelle boue et les obligent à porter de l'eau dans un crible... » (Trad. L. Robin).

On notera la place emphatique du parfait « couronnés (pour l'éternité) », ἐστεφανωμένους, après lequel il faut marquer une pause : l'ivresse perpétuelle est un commentaire ironique d'Adimante, qui pour lors a la parole, et ne fait plus partie de la doctrine de Musée et de son fils, c'est-à-dire des orphiques. Le crible de d 8 (κόσκινος) figurait déjà dans *Gorg.*, 493 b 7, comme supplice des non-initiés, traités en Danaïdes.

3° 364 b 6-c 5. « Des quêteurs charlatans, des devins, se présentant ' aux portes des riches ', leur persuadent qu'ils sont détenteurs d'un pouvoir, obtenu des dieux grâce à des sacrifices et à des incantations, de faire qu'à l'injustice qu'on a commise soi-même, ou bien les ancêtres, remède soit apporté au moyen de réjouissances et de fêtes ; et encore, si l'on a un ennemi à qui l'on veuille nuire à peu de frais, ils s'engagent à causer un égal préjudice au juste

croyance que les non-orphiques seront plongés, après la mort, dans un bourbier ». Sur ce dernier thème, voir M. Aubineau, in *Rech. de sc. rel.*, XLVII, 1959, p. 185-214.

54. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 82, n. 78 ; cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, p. 214-215 ; M. P. Nilsson, in *H. Th. R.*, XXVIII, 1935, p. 208 et 229 (= *Opusc.*, II, 1952, p. 658 et 682). Cf. ci-dessus, p. 123.

comme à l'injuste, par des évocations et des liens magiques, convainquant, à les en croire, les dieux de se mettre à leur service » (Trad. Robin revue).

Il s'agit ici des sortilèges (défixions et envoûtements, καταδεσμοι) que nous connaissons par les tablettes magiques [55]. Le passage est à rapprocher de *Phèdre*, 244 d-e [56].

4° 366 a 4-b 2. « Chez Hadès, dit le croyant, nous paierons, nous-mêmes ou les enfants de nos enfants, les injustices commises sur la terre ». — « Eh ! mon cher, répliquera-t-on en faisant son calcul, c'est alors que peuvent beaucoup les initiations et les dieux libérateurs, comme le disent les plus grandes cités et les fils de dieux qui sont devenus poètes et interprètes des dieux : tous révèlent que les choses se passent ainsi ».

Au rebours d'A.-J. Festugière (*R. É. G.*, 1938, p. 197), « qui semble vouloir bannir Éleusis de la pensée de Platon », F. Pfister, distinguant contre P. Boyancé (et contre Linforth, p. 92) « les villes de 364 e des grandes villes de 366 a-b, estime que celles-ci sont bien Athènes, que les *télétai* mentionnées dans ce second passage comportent bien notamment les mystères d'Éleusis » [57].

Après avoir discuté les quatre textes, Linforth en dégage les conclusions suivantes : « On croyait à Athènes, et probablement ailleurs, au IVe siècle av. J.-C., que les fautes chargeaient gravement la conscience des pécheurs (p. 93). Là-contre, il y avait bien les pratiques ordinaires de la religion, mais surtout, plus puissantes, des cérémonies appelées du nom technique de *télétai* (initiations ?), où l'on récitait peut-être des formules empruntées à des livres sacrés, à des rituels, sur le sort des bons et celui des méchants après la mort ; il n'est pas question de secret (au moins ici), ni de congrégation organisée. Orphée n'est pas nommé ; rien n'atteste l'existence d'idées ou de pratiques spécifiquement 'orphiques' [58]. »

Il faut peut-être cependant, avec F. Pfister, distinguer dans ces pages de la *République* l'enseignement orphique (363 c-e), le charlatanisme (364 b-365 a), les *télétai* (366 a-b) [59].

Quelques autres textes. les « lois ». Les textes où Orphée est nommé ne sont pas forcément les plus importants. Il l'est dans les passages déjà mentionnés du *Protagoras* et du *Cratyle* ; dans l'*Apologie* (41 a) ; dans l'*Ion* (536 b) ; dans le *Philèbe* (66 c) ; dans les *Lois* II 669 d, où Platon entend ὥραν τῆς τέρψεως non de la jeunesse, comme Orphée, mais de la perfection de la jouissance [60]. En trois autres endroits des *Lois* se retrouverait l'écho d'un enseignement orphique. Lorsque Platon écrit : « (En désobéissant aux lois et aux dieux) on manifeste et on reproduit la nature primitive des légendaires Titans, et l'on revient sur leurs traces à cette condition où la vie pénible que l'on mène

55. Cf. P. Huvelin, *Les Tablettes magiques et le droit romain*, Mâcon, 1901, p. 22, n. 1 ; C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor, 1950, p. 117. Ci-après, p. 286.

56. Cf. I. M. Linforth, « Telestic Madness in Plato, *Phædrus*, 244 d-e » (*University of California Publications in Classical Philology*, XIII, 6, 1946), p. 163-172 ; A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LIX-LX, 1946-47, p. 494-495 ; F. Pfister, in *Würzburger Jahrbücher*, II, 1947, p. 188 (tableau comparatif des deux passages).

57. P. Boyancé, *Culte*, Paris, 1937, p. 14 sv. et in *R. É. G.*, LV, 1942, p. 232-233 ; F. Pfister, *Philologische Wochenschrift*, LX, 1940, c. 545.

58. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 93-97.

59. F. Pfister, in *Würzburger Jahrbücher*, II, 1947, p. 185-187.

60. I. M. Linforth, *o. c.*, p. 150.

comporte des maux incessants » (III, 701 c), il a sûrement en vue la révolte des Titans contre les Olympiens ; mais faut-il faire intervenir le démembrement de Dionysos, à la suite duquel les Titans furent foudroyés par Zeus, et de leurs cendres naquirent les Titans ; ou une autre nature « titanique » de l'homme conçue à la façon d'un péché originel [61] ? Le mot παλαιάν, rejeté sans raison suffisante par quelques-uns, ne désigne pas forcément une tradition orphique, non plus que παλαιὸς λόγος dans le texte suivant ; cette expression prouve que le propos est antérieur à Platon, mais le fait que les néoplatoniciens l'attribuent à des orphiques n'en démontre pas l'origine orphique [62].

Au livre IV (715 e 7-716 a 3), le discours aux colons crétois débute ainsi : « Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature ; il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice, qui venge les infractions à la loi divine » ; « l'antique parole » n'assure pas encore la teneur « orphique » de cette admirable phrase, si souvent citée par les auteurs païens et chrétiens [63], bien que Kern (fr. 21) et Diels[5] (1 B 6) reproduisent même la suite du texte jusqu'à 716 b 5, à l'exemple d'Eusèbe et de Théodoret ; sans doute, l'épithète τιμωρός (« vengeresse ») rappelle celles de πολύποινος (« aux nombreux châtiments ») dont Parménide (fr. 1, 14 D.-K. ; cf. fr. 158 Kern) qualifie la Justice, ou de ἀπαραίτητος (« inflexible ») dans le discours XXV du Pseudo-Démosthène (fr. 23 Kern) ; et Kern, après Diels, évoque à cette occasion le fr. 1 d'Anaximandre, sur la Justice qui préside à l'alternance des apparitions et des disparitions parmi les êtres [64] ; mais rien de tout cela ne peut avec certitude être dit orphique.

Au livre VI (782 c), Platon décrit la « vie orphique » en des termes voisins de ceux d'Empédocle (fr. 128). A la période d'« allélophagie » (le mot, attesté *Epinomis* 975 a 5, est ici décomposé en ἀλλήλων ἐδωδήν, 782 b 7) succède un temps où l'on ne touchait pas au bœuf, où l'on se nourrissait de gâteaux, de fruits trempés dans du miel, en s'abstenant de tout ce qui vit. Nous avons vu les textes analogues d'Euripide (*Hippolyte*) et d'Aristophane (*Grenouilles*). Celui du livre VI figure dans le recueil de Kern parmi les témoignages (n° 212), non parmi les fragments. On ne peut rien en conclure sur les dispositions de Platon à l'égard du régime végétarien, encore moins sur sa pratique personnelle [65].

La « lettre VII ». Reste le passage de la *VII*[e] *Lettre* où Platon applique à Denys II et à Dion les principes immuables de sa philosophie : « Il faut croire sans cesse, en toute vérité, aux antiques et saintes traditions qui, sachez-le, nous en avertissent : l'âme est immortelle, elle a des juges (δικαστάς AO), elle subit les plus terribles châtiments une fois séparée du corps. Aussi faut-il regarder comme un moindre mal d'être victime de grandes fautes et injus-

61. Pour ce péché originel : Nilsson, in *H. Th. R.*, 1935, p. 202-203 (= *Opusc.*, II, p. 652-653), et peut-être Guthrie, *Orpheus*, p. 17 ; P. Boyancé, *Culte*, p. 87, n. 1 ; contre : A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, 1936, p. 308 ; A. Boulanger, in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 74 ; I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 339-345. Ci-après, p. 297-298.
62. Cf. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, 1936, p. 306.
63. Cf. ma note *ad loc.*
64. Cf. A. Rivaud, *Histoire*, I, p. 128 (= I[2], p. 135).
65. Cf. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935, p. 197-198.

tices que d'en commettre ; ce langage, l'homme avide de richesses et pauvre dans son âme ne l'entend pas... en aveugle qu'il est, il ne voit pas, lorsque l'impiété accompagne ses entreprises, quel grand mal se mêle toutes les fois à chaque injustice ; or cette impiété, celui qui a fait le mal l'entraîne avec lui dans ses évolutions sur terre, et sous terre dans un voyage de retour honteux et misérable... » (335 a 2-c 2).

Ce voyage de retour fait penser au « cycle de la génération » [66] ; préférer la souffrance à l'injustice, c'était, bien des années auparavant, la haute leçon du *Gorgias*, qui la justifie également par une référence aux peines de l'au-delà : « Ce que l'on redoute (au moment de la mort), c'est d'être coupable ; car si l'âme descend chez Hadès chargée de crimes, son malheur est extrême » (522 e 3-5) ; suit le mythe des enfers, qui détermine le dialogue et prépare d'autres mythes eschatologiques : *Phédon*, 107 d-114 c ; *République*, X, 614 b-621 b ; *Phèdre*, 246 a-250 d. Au début, le langage solennel (ὄντως, ἀεί, ἱεροῖς) annonce une sorte de mystère, ce que souligne encore le δή, fréquent en pareil cas après le relatif.

Conclusion : y a-t-il une religion orphique ? Des documents littéraires et archéologiques antérieurs à 300 av. J.-C. on ne peut déduire l'existence d'une religion orphique [67]. « Si nous devons appeler quelque chose orphisme, ce doit être toute la religion des initiations et des mystères avec leur rituel magique, les poèmes d'Orphée et de ses pareils qui racontent leurs mythes sacrés, ainsi que les idées sur Dieu et l'homme inhérentes aux poèmes et au rituel » [68]. Ni les textes de Pindare ni ceux de Platon, pour ne parler que de ceux-là, ne supposent nécessairement l'orphisme. Des critiques prudents y rapportent cependant non seulement les passages que nous avons discutés et d'autres, mais tous les grands mythes platoniciens : « L'orphisme, écrit F. Pfister, a introduit dans la philosophie de Platon une autorité extra-scientifique à laquelle le philosophe se réfère sur des points d'une importance capitale » [69] ; l'origine divine de l'âme, croyance essentielle des orphiques ; sa supériorité sur le corps, sa survie heureuse ou malheureuse. Quel progrès depuis Homère en tout ce qui touche à la destinée !

Vu l'impossibilité de démêler la part de l'orphisme et celle du pythagorisme, Burnet n'avait peut-être pas tort d'appeler « orphico-pythagoricienne » l'atmosphère où Platon a vécu, comme Pindare, au moins en Grande-Grèce et en Sicile ; les efforts de H. W. Thomas, par exemple, pour faire honneur des textes ou des rites à Éleusis ou au pythagorisme procèdent d'une méthode non moins conjecturale que celle des partisans de l'orphisme. Pindare a vu surtout dans ces beaux mythes matière à poésie ; Platon se sert des données orphiques, comme des mythes en général, pour compléter la dialectique, mais laisse libre champ à son imagination créatrice.

66. Cf. G. Méautis, in *Mélanges G. Glotz*, Paris, 1932, II, p. 584-585.
67. Cf. L. Moulinier, *Orphée*, ch. II (p. 42-73).
68. I. M. Linforth, *Orpheus*, p. 173.
69. F. Pfister, in *Würzburger Jahrbücher*, II, 1947, p. 178.

LES MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

Passer de l'orphisme à Éleusis, ce n'est pas encore toucher un terrain solide. Les données à peu près certaines rentreront dans trois sections : le site ; les rites ; l'impression produite par les mystères.

TOPOGRAPHIE

Le nom et le site. En souvenir des errements de Déméter et de l'arrivée de la déesse à Éleusis, on a compris le nom comme « l'arrivée » ; ce n'est sans doute qu'un « pieux calembour » [1]. Un rapprochement plus acceptable a été proposé avec *Elusion*, « le pays des gens qui s'en sont allés » [2] ; on pense aux Champs-Élysées et aux Aliscamps, l'avenue funéraire d'Arles. Le mot « mystèrion » signifie d'abord « culte secret » puis « enseignement secret » [3] ; mais l'étymologie en est douteuse [4]. Le nom de Déméter signifie : « Terre-Mère » [5].

Malgré les fouilles conduites de 1882 à 1895 par Philios et plus récemment par K. Kourouniotis [6], le site, non loin de la baie de Salamine, n'est plus guère pour nous qu'un amas de marbres qui brillent au soleil ; l'emplacement de la salle des initiations, le *télestèrion* [7], s'adosse à l'ancienne Acropole, aujourd'hui couronnée, — ou défigurée, — par une tour météorologique et une fabrique de « koniak ». On préférera la description d'Y. Béquignon [8] ou même les pages anciennes de Ch. Diehl [9] au médiocre dithyrambe de L. Bertrand [10].

L'« hymne a Déméter ». Alors que l'obscurité des origines orphiques tient surtout au manque de documents anciens, nous disposons, pour la légende célébrée à Éleusis, d'un témoignage « unique par son ancienneté et son

1. Cf. J. Humbert, in *Homère, Hymnes*, Paris, 1936, p. 28 ; Ch. Picard, *Die grosse Mutter...*, in *Eranos-Jahrbuch*, VI, 1938, p. 91.

2. Par L. Malten dès 1912 (cf. en dernier lieu *Gnomon*, XX, 1944, p. 123 et n. 3), approuvé de Ch. Picard (*R. É. G.*, XL, 1927, p. 240-241) et de M. P. Nilsson (*The Minoan-Mycenaean Religion...*, Lund, 1927, p. 446-450 et 543, n. 5 = 2e éd., 1950, p. 518-522 et 624, n. 18, où il cite d'ailleurs l'opinion contraire de J. Wackernagel ; *The Mycenaean Origin...*, Berkeley, 1932, p. 214 sv.).

3. Cf. O. Kern, *Religion*, I, Berlin, 1926, p. 136, et *R.-E.*, XVI, c. 1209-1210.

4. Cf. « Platon et la langue des mystères », in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXVIII, 1964, p. 11-14 ; ci-après, p. 375.

5. Cf. J. Humbert, *Hymnes*, p. 30 ; Ch. Picard, in *Eranos-Jahrbuch*, VI, 1938, p. 114 ; et ci-dessus, p. 48.

6. Cf. son *Guide d'Éleusis* (en grec), Athènes, 1934 ; trad. angl., *ibid.*, 1936 ; G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton et Londres, 1961 (cf. *Rech. de sc. rel.*, L, 1962, p. 428-430).

7. Cf. les plans, identiques, des deux principales éditions du *Guide de Grèce* (G. Fougères, 1911 ; Y. Béquignon, 1935) ; dans l'édition de 1935, le *télestèrion* est figuré en face de la p. 194.

8. *Guide de Grèce*, éd. de 1935, p. 184-185.

9. Ch. Diehl, *Excursions archéologiques en Grèce*, 7e éd., Paris, 1911, p. 277-309.

10. L. Bertrand, *La Grèce du Soleil et des paysages*, 2e éd., Paris, s. d., p. 77-92.

étendue »[11] : l'*Hymne homérique à Déméter*, qui peut remonter à la seconde moitié du VII^e siècle av. J.-C. Il faut en lire la traduction, ou au moins l'analyse, dans l'édition de J. Humbert [12].

Hadès, le dieu des enfers, a enlevé Perséphone (Corè), fille de Déméter ; irritée, la déesse quitte l'Olympe et vient sur la terre. Sous les traits d'une vieille femme, elle arrive à Éleusis, où elle prend soin du petit Démophon, fils du roi Célée. Surprise par la mère, Métaneira, comme elle le plongeait dans le feu pour le rendre immortel, elle refuse de continuer ses fonctions et se retire dans un sanctuaire dont elle a demandé la construction au peuple d'Éleusis ; de là, elle envoie aux hommes une terrible famine, et ne consent à leur rendre le grain qu'une fois sa fille retrouvée ; Corè, d'ailleurs, a imprudemment accepté d'Hadès un pépin de grenade, et elle devra passer aux enfers le tiers de l'année.

Symbole évident de la végétation souterraine, un pareil sujet devait aussi inspirer les sculpteurs ; sans parler du type de la Mater Dolorosa (v. 98 et 198), représenté au British Museum par l'admirable Déméter de Cnide et adopté par l'art chrétien, il suffit de mentionner les deux bas-reliefs du Musée national d'Athènes (milieu et fin du V^e siècle) : l'enlèvement de Basilè Persèphonè, et surtout Déméter remettant à Triptolème le premier grain de blé : « c'est, dit Lechat, le plus beau relief qu'il y ait à Athènes, peut-être le plus beau qu'il y ait au monde » [13].

Les descriptions des mystères. L'agriculture et l'initiation, tel est, d'après Isocrate (IV, 28), le double bienfait de Déméter ; d'où le fond de rites agraires des mystères [14]. Depuis le VI^e siècle, date à laquelle ils ont remplacé la vieille religion agraire de Déméter, jusqu'à la fin du paganisme, les mystères sont restés immuables [15]. Aussi les descriptions qu'on en a faites si souvent valent-elles pour dix siècles de l'histoire religieuse.

Rien de plus simple que d'en prendre un aperçu : trois ou quatre pages, tout au plus, dans le *Jésus Christ* du P. de Grandmaison [16] ou dans la *Religion de la Grèce antique* de Zielinski [17] ; la leçon de l'abbé De Caluwe à la Semaine d'ethnologie religieuse de Tilbourg [18] ou les chapitres du P. Festugière dans l'*Idéal*... [19] ; les élégants volumes de M. Brillant ou de G. Méautis [20] ; les articles du P. Lagrange dans la *Revue Biblique* [21], lourds et pleins comme des épis mûrs, avec des interprétations qui ont trouvé faveur auprès d'historiens

11. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, 1941, p. 440 (= I^2, 1955, p. 469).
12. Homère, *Hymnes*, p. 34-38 (analyse) et 41-58 (texte et traduction).
13. Cf. H. Lechat, *Phidias*, 2^e éd., Paris, 1924, p. 72 ; *Sculptures grecques antiques*, Paris, 1925, pl. XXXVIII.
14. Cf. P.-M. Schuhl, *Essai*, Paris, 1934, p. 216.
15. P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 260.
16. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1928, II, p. 540-545.
17. Th. Zielinski, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1926, p. 113-116.
18. J. De Caluwe, *Semaine d'ethnologie religieuse de Tilbourg* (1922), II, Enghien, 1923, p. 441-455.
19. A.-J. Festugière, *Idéal*, Paris, 1932, p. 116-144 (Mystères cultuels et mystères littéraires ; Mystères et mysticisme).
20. M. Brillant, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1920 ; G. Méautis, *id.*, Neuchâtel, 1934.
21. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1919, p. 157-217 ; 1929, p. 63-81 et 201-214.

tels que Ch. Picard [22], et provoqué des discussions fécondes, où se sont distingués, pour ne nommer que ceux-là, en France J. Carcopino et P. Roussel, en Allemagne L. Deubner, en Suède M. P. Nilsson [23].

Mais le pionnier de ces vastes espaces a été Paul Foucart. Malgré une hypothèse aujourd'hui périmée sur l'origine égyptienne des mystères, son livre de 1914, préparé par les mémoires de 1895 et de 1900, demeure le « standard-work » [24]. Il a eu le mérite de distinguer ce culte de voisins entreprenants, le Dionysos attique des Dionysos thrace ou thébain ; de réduire à une influence indirecte la part de l'orphisme ; de séparer les mystères d'Éleusis des autres fêtes de Déméter. Il a fixé les grands traits du calendrier et restera notre guide.

LES RITES

PETITS ET GRANDS MYSTÈRES. On n'était myste qu'après avoir participé aux petits mystères d'Agrai, qui se célébraient au printemps, du 21 au 23 Anthestèrion, dans la banlieue d'Athènes [25], et une première fois aux grands, ceux d'Éleusis ; on n'était admis à l'époptie, degré suprême de l'initiation [26],

22. Voici les principaux travaux de Ch. Picard en ce domaine :
— « L'Épisode de Baubô dans les Mystères d'Éleusis » (*R. H. R.*, XCV, 1927, p. 220-255) ;
— « Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter » (*R. É. G.*, XL, 1927, p. 320-369) ;
— « Déméter et les jumeaux d'Argos » (*R. H. R.*, XCVI, 1927, p. 365-398) ;
— « L'Éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes » (*R. H. R.*, C, 1929, p. 48-84) ;
— « La Prédiction de Déméter » (*Revue de Philologie*, 1930, p. 257-265) ;
— « Les Luttes primitives d'Athènes et d'Éleusis » (*Revue Historique*, CLXVI, 1931, p. 1-76) ;
— « Trois bas-reliefs éleusiniens » (*B. C. H.*, LV, 1931, p. 11-42) ;
— « Les Bûchers sacrés d'Éleusis » (*R. H. R.*, CVII, 1933, p. 137-154) ;
— « Die Grosse Mutter von Kreta bis Eleusis » (*Eranos-Jahrbuch*, VI, 1938, Zurich, 1939, p. 91-119) ;
— « Déméter, puissance oraculaire » (*R. H. R.*, CXXII, 1940, p. 102-124) ;
— « Orphisme, éleusinisme, pythagorisme » (*Revue Archéologique*, 6e série, XXI, 1944, p. 166) ;
— « Le Repas nuptial chez Hadès » (*R. H. R.*, CXXXIV, 1947-1948, p. 113-119) ;
— « L'Ivoire archaïque des deux déesses » (in *Monuments Piot*, XLVIII, 2, 1956, p. 9-23).

23. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927 ; P. Roussel, « L'Initiation préalable et le symbole éleusinien » (*B. C. H.*, LIV, 1930, p. 51-74) ; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 69-92 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, 1941, p. 317-318, 440-448, 619-633, 637-642 ; II, 1950, p. 85-89, 329-335, 651-672 (sur les pages du t. II, cf. ma chronique de *Biblica*, XXXII, 1951, p. 425-427) = I², 1955, p. 340-341, 469-477, 653-669, 673-678 ; II², 1961, p. 90-95, 345-352, 679-701.

24. P. Foucart, « Recherches sur la nature et l'origine des mystères d'Éleusis » (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXV, 2e partie, 1895) ; « Les Grands mystères d'Éleusis. Personnel. Cérémonies » (*ibid.*, t. XXXVII, 1900) ; *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914.

25. Cf. Platon, *Gorgias*, 497 c 3-4.

26. Cf. *Banquet*, 210 a 1.

qu'un an au moins après cette première participation aux grands mystères. Nous ne savons pas avec certitude comment les rites essentiels se répartissaient entre les deux degrés.

Les grands mystères se célébraient à Éleusis, du 21 au 23 Boédromion (début d'octobre), après une préparation à Athènes du 13 au 20 (fin de septembre).

La préparation des grands mystères. Le 13 Boédromion, les éphèbes athéniens vont en procession au-devant des objets sacrés (*hiéra*) dans leur voyage d'Éleusis à Athènes (au IIIe siècle ap. J.-C., ils vont jusqu'à Éleusis les y chercher) ; une inscription de 100/99 les loue de leur bon ordre en la circonstance (Michel, nº 610, l. 9). Le 19, ils les accompagneront solennellement d'Athènes à Éleusis, où ils conduiront en même temps la statue de Iacchos, plus tard identifié à Dionysos. La frise des Panathénées au Parthénon peut donner une idée du cortège, dont ces fringants cavaliers ne sont pas le moins beau spectacle. Le 14, transport des *hiéra* d'Éleusis à Athènes. Le 15, rassemblement des candidats à l'initiation ; proclamation (*prorrhèsis*) pour exclure les indignes : c'était l'hiérophante qui la faisait du haut d'une estrade, et le début et la fin de la parodie d'Aristophane en reproduisent assez exactement les formules : « Que l'on se recueille et que cède la place... quiconque n'est pas versé dans un pareil langage, ou n'est pas pur d'intention... A ceux-là je dis, je redis, je dis bien fort pour la troisième fois de céder la place au chœur des mystes... » [27].

Le 16, un cri retentissait : « Les mystes à la mer » ! Ils couraient au port Kantharos, pour s'y purifier avec leur victime, un porcelet qui, dit Loisy, « doit être là comme une victime de consécration » et de communion [28] ; mais « le sacrifice se faisait très probablement le jour même de la course à la mer », et d'ailleurs « la purification par le porc précédait les délibérations de l'assemblée publique d'Athènes » [29]. Le 19, retour des *hiéra* à Éleusis ; au pont du Céphise [30], les « géphyrismes » ou « farces du pont » rappelaient les anciennes rusticités, sans qu'il faille leur attribuer une portée religieuse. Les « lents chariots » dont parle Virgile [31] arrivaient à Éleusis après le coucher du soleil, donc déjà le 20, aux flambeaux, la veille des grandes révélations.

La « télétè ». Avec le sacrifice solennel dans le péribole, le 20 au matin, commencent les mystères proprement dits, la *télétè*, promesse d'une éternité de bonheur.

« Tout le monde reconnaît... que le spectacle se composait de trois éléments : ce qu'on faisait (*ta drôména*), ce qu'on disait (*ta légoména*), ce qu'on montrait (*ta deiknuména*) » [32].

27. Aristophane, *Grenouilles*, v. 354-355, 369-370 ; cf., pour l'estrade (βῆμα), Platon, *République*, X, 617 d 7 ; pour la πρόρρησις, *Lois*, X, 907 d 6 (προαγορεύει ἐξίστασθαι).

28. A. Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 200.

29. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1919, p. 185-186.

30. Ce pont a été plusieurs fois reconstruit ; on en a découvert un d'époque romaine, dû sans doute à Hadrien, qui se fit initier en 124 ap. J.-C. Cf. *L'Hellénisme contemporain*, 1951, p. 513.

31. *Géorgiques*, I, 163 : *Tardaque Eleusiniae matris volventia plaustra.*

32. M.-J. Lagrange, *o. c.*, p. 193.

A) *Actions accompagnées de formules.* La grande salle ou *télestèrion*, — que les fouilles de Kourouniotis ont révélée capable de contenir trois mille personnes et non pas, comme le croyait Noack [33], les seuls initiés, prêtres et prêtresses ou tout au plus les premiers rangs des mystes, — comprenait un rez-de-chaussée et un étage supérieur (*mégaron* ou *anactoron*) recouvert d'un toit à lanterneau (*opaion*). Avant d'y être admis, le myste prononçait le mot de passe (*synthèma*) : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon (« mélange »), j'ai pris dans la ciste (« panier »), et, après avoir manié, j'ai remis dans le calathos (« corbeille »), j'ai repris dans le calathos et mis dans la ciste » [34].

Cette formule constitue les *légoména* ; elle suppose une cérémonie, antérieure à la contemplation des actes et des ostensions, qui avait lieu à Éleusis dans le cadre de la fête, à la fin d'un jour de jeûne ; l'ἐργάσαμενος du texte de Clément (corrigé *ad usum Delphini* par Lobeck en ἐγγευσάμενος) [35] et toute l'indignation du commentaire que l'apologiste en donne, les *origines turpes* d'Arnobe laissent peu de doutes sur le caractère des objets contenus dans les deux corbeilles et sur celui des manipulations ; rejeté par G. Méautis comme une calomnie « apologétique », suspecté par L. Ziehen, P. Roussel, L. Deubner, M. P. Nilsson, P. Boyancé, G. E. Mylonas, le témoignage des Pères a été admis par A. Körte, M.-J. Lagrange, O. Kern, Ch. Picard, et finalement le P. Prümm [36]. Celui-ci écrit : « Dans sa concision visiblement voulue, la formule d'Éleusis, telle que Clément l'a transmise dans le *Protreptique*, tait le contenu de la ciste que l'initié devait prendre, manier, mettre dans la corbeille et remettre dans la ciste. De plus, on ne sait pas bien si à ce maniement ne prenait pas part un autre objet placé dans la corbeille. Si nous pouvons ajouter foi à des indications ultérieures de Clément d'Alexandrie, qu'il donne (manifestement en liaison avec sa reproduction de la formule d'Éleusis) sur les « cistes sacrées » dans le culte grec en général, il y aurait eu aussi dans la ciste d'Éleusis, entre autres, le simulacre de l'organe féminin (le κτείς). Ce ne sont pas seulement des conjectures a priori (c'est-à-dire telles qu'on peut en former d'après tout le mode de pensée qui s'exprime dans le culte), mais encore des faits archéologiques, qui autorisent à admettre que la corbeille, — dans le synthèma clémentin, nettement distinguée de la ciste, — contenait l'autre symbole sexuel si fréquent dans les cultes à mystères, le phallus. Une fois admise cette dualité des symboles sexuels employés, les analogies avec d'autres cultes de fécondité rendent hautement vraisemblable l'opinion que dans la télétè d'Éleusis ces symboles servaient en quelque manière à suggérer une union sexuelle... Le résultat le plus important du livre de J. Dey est de prouver qu'en tout cas l'idée d'une renaissance à la filiation divine est étrangère au culte d'Éleusis » [37]. (Sur ce dernier point, disons-le en passant, le t. II de Nilsson

33. F. Noack, *Eleusis*, Berlin et Leipzig, 1927, p. 240-241.

34. Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, II, 21, 2 ; cf. Arnobe, *Adversus nationes*, V, 26, avec le commentaire d'A.-J. Festugière, in *Vigiliae christianae*, VI, 1952, p. 247-248.

35. Cf. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1919, p. 206.

36. K. Prümm, *Religionsgeschichliches Handbuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1943, p. 230. J. Dey (*Palingenesia*, Münster, 1937, p. 55 et n. 89) se contente de juger l'absence des *pudenda* aussi peu prouvée que leur présence ; mais les κίσται de la *Lysistrata* d'Aristophane (v. 1184) sont peut-être en faveur de celle-ci.

37. Cf. J. Dey, *Palingenesia*, p. 60-64.

n'est pas moins formel [38]). K. Prümm continue : « Que ce rite ait exprimé l'espoir d'être admis dans l'au-delà à une théogamie avec la déesse, ce serait là une interprétation trop massive. Peut-être est-ce une simple survivance d'une action conçue auparavant comme charme analogique, telle qu'elle est connue par de nombreux cultes de fécondité » [39].

B) *Participation au « drame mystique »* (*procession liturgique*). En une course qui commençait dans la salle du rez-de-chaussée, à la lueur des torches, et qui se terminait dans le mégaron, s'il faut distinguer les deux pièces, les mystes se livraient à une pantomime du mythe de Corè, la Passion de Déméter ; ils assistaient ensuite au *hiéros gamos* de Zeus et de Déméter, que l'impuissance de l'hiérophante, stérilisé à la ciguë, réduisait à un simulacre d'union avec la prêtresse de Déméter ; ici se plaçaient les paroles de fécondité « pleus, conçois » (ὗε, κύε) [40], et, tout de suite après, la proclamation de l'hiérophante : « L'auguste Brimô a enfanté le sacré Brimos, la forte a enfanté le fort ». Ici la source est S. Hippolyte [41], dont il n'y a pas lieu de récuser le témoignage plus que celui de Clément, et à qui nous devons la scène d'un admirable symbolisme qui constituait seule peut-être les *deiknuména* et l'époptie, l'ostension de l'épi de blé « moissonné en silence » [42].

Que symbolise l'épi de blé ? On en a donné les interprétations les plus diverses. Sans doute le fruit de l'union spirituelle des mystes avec Déméter, après avoir à l'origine représenté la fécondation des champs ; de même la corne d'abondance sur laquelle paraît Ploutos (« la Richesse ») rappelle la jachère trois fois retournée où s'unirent Déméter et Jason [43]. Le P. Lagrange s'arrêterait volontiers à ce stade naturiste ; il repousse l'idée de régénération, comme pour l'échange des objets du panier et de la corbeille [44] ; et ainsi fait Nilsson [45]. Le blé, cependant, a fait penser à l'Eucharistie : « Sa vue, solennellement dévoilée aux dévots d'Éleusis dans la dernière nuit des grands mystères, entraînait leurs cœurs au delà des horizons terrestres, comme si le grain de Déméter, subsistance en cette vie et viatique dans l'autre, avait été semé sur les sillons de Triptolème pour lever parmi les champs de l'éternité » [46]. Le P. Lagrange, qui cite ces lignes, conclut sagement : « L'épi d'Éleusis conserve encore son secret » [47].

38. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II, 1950, p. 657-661 (= II², 1961, p. 685-690) ; cf. *Biblica*, XXXII, 1951, p. 426 ; L. Bouyer, « Le salut dans les religions à mystères » (*Revue des sciences religieuses*, XXVII, 1953, p. 1-16).

39. K. Prümm, *Handbuch*, p. 230.

40. Cf. les vers des *Danaïdes* d'Eschyle, fr. 44 Nauck², cités à propos de la « prière des Athéniens » (ci-dessus, p. 154-155).

41. *Refutatio*, V, 8 ; *G. C. S.*, II, p. 96.

42. C'est la ponctuation de Lagrange (*Revue Biblique*, 1919, p. 203, n. 7), de Deubner (*Attische Feste*, p. 83, n. 5), de P. Foucart (*Mystères*, 1914, p. 433-434), d'A.-J. Festugière (*R. É. G.*, 1938, p. 570). Mais M.-J. Lagrange coupe autrement dans la *Revue Biblique* de 1929 (p. 202, n. 2), en rattachant « en silence » au verbe principal (« montrant aux nouveaux époptes ») ; et M. P. Nilsson se refuse à prendre parti (*Geschichte*, I, p. 627 = I², p. 662, n. 5).

43. *Odyssée*, 5, 125-127 ; cf. Ch. Picard, in *R. É. G.*, 1927, p. 347.

44. *Revue Biblique*, 1929, p. 206.

45. Ci-dessus, n. 38.

46. J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, p. 106-107.

47. *Revue Biblique*, 1927, p. 607.

IMPRESSION PRODUITE PAR LES MYSTÈRES

« Magie » ou effort vers le spirituel ? On a beaucoup parlé, à propos des mystères d'Éleusis, de totémisme et de magie. Dans le désir de diminuer les rapports avec le christianisme, certains en ont attaqué les rites, agraires ou autres, avec une insistance que dénonce H. Bremond : « On ne peut distinguer a priori le rite magique du rite proprement religieux, ni rejeter comme magique l'accomplissement de rites traditionnels. L'objection vaudrait contre les sacrements : ' pas de religion, pas de rites '. Tout dépend de l'esprit. Sans doute, ceux d'Éleusis manquent d'élégance, et on se demande comment il a été possible de les rapprocher du Sacrement de l'Autel [48]. » « M. Picard veut, après M. Loisy, que le culte attique ait tenté, d'un constant effort, de se spiritualiser ; il pense qu'Éleusis a cherché à résoudre très dignement les embarras éternels d'un passé très brutal... Mais ce sont les dieux qu'il fallait d'abord changer. Avec ceux-là, on ne pouvait penser à spiritualiser le culte [49]. »

Est-ce à dire que les spectacles d'Éleusis n'eussent pas sur quelques âmes au moins une action élevante [50] ? Dans un fragment du dialogue « platonisant » d'Aristote *Sur la philosophie* (fr. 15) que Synésius, Psellus et Plutarque permettent de reconstituer, l'initiation sert à illustrer la théorie de la connaissance. D'après Synésius, il y est dit « de ceux qu'on initie qu'ils ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions et être mis dans certaines dispositions, évidemment après être devenus aptes à les recevoir » [51] ; d'après Psellus, il y a dans toute œuvre mystique un élément « initiatoire qu'Aristote a appelé 'du type des mystères' et semblable à ce qui se passait aux Éleusinies ; car, dans ces fêtes, celui qui était initié recevait des spectacles des impressions, mais non un enseignement » [52]. L'opposition παθεῖν — μαθεῖν devient chez l'auteur byzantin la distinction néoplatonicienne d'une connaissance discursive et de la connaissance immédiate du *noûs*. Le témoignage de Plutarque (*Isis et Osiris*, 77, p. 382 d) confirme les deux textes précédents [53].

Le passage a la lumière. Une autre page de Plutarque, le fragment du *Traité de l'âme* attribué par Stobée à Thémistius, note les effets psychologiques du passage de l'obscurité à la lumière, quand de l'*opaion* ouvert le soleil inondait les initiés :

« L'âme, au moment de la mort, éprouve la même impression que ceux qui sont initiés aux grands mystères. Le mot et la chose se ressemblent, on dit τελευτᾶν et τελεῖσθαι. Ce sont d'abord des courses au hasard, de pénibles détours, des marches inquiétantes et sans terme à travers les ténèbres. Puis,

48. H. Bremond, *Charme d'Athènes*, p. 58.

49. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1929, p. 75.

50. G. Méautis généralise cette action (*Les Mystères d'Éleusis*, Neuchâtel, 1934, p. 66-68).

51. Synésius, *Dion*, ch. 8 ; *P. G.*, LXVI, 1133 d-1136 a (v. le texte grec p. 317). Traduction de J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, Liège-Paris, 1932, p. 142.

52. Psellus, ap. *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, t. VI, 1928, p. 171 (texte édité par J. Bidez) ; trad. J. Croissant, *o. c.*, p. 146. Cf. P. Boyancé, in *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 462-463.

53. Édition critique de ce texte par A.-M. Desrousseaux, *ibid.*, XLVI, 1933, p. 210-213 (voir ci-après, p. 271).

avant la fin, la frayeur est au comble ; le frisson, le tremblement, la sueur froide, l'épouvante. Mais ensuite une lumière merveilleuse s'offre aux yeux, on passe dans des lieux purs et des prairies où retentissent les voix et les danses ; des paroles sacrées, des apparitions divines inspirent un respect religieux. Alors l'homme, dès lors parfait et initié, devenu libre et se promenant sans contrainte, célèbre les mystères, une couronne sur la tête ; il vit avec les hommes purs et saints ; il voit sur la terre la foule de ceux qui ne sont pas initiés et purifiés s'enfoncer et s'écraser dans le bourbier et les ténèbres, et, par crainte de la mort, s'attarder dans les maux, faute de croire au bonheur de là-bas »[54].

Pindare, Aristophane, le *Gorgias* et le *Phédon* de Platon nous ont familiarisés avec le bourbier orphique et la prairie des élus. La croyance à l'au-delà s'épanouissait dans les mystères, et Nilsson leur sait gré d'avoir développé la piété dans un peuple de haute civilisation[55]. Le P. Lagrange reconnaît que « très probablement on demandait le salut aux mystères non pas pour participer à des rites ignobles, mais malgré cette ordure traditionnelle »[56]. La plupart, sans doute, n'escomptaient qu'un séjour où commencerait « pour eux la béatitude hellénique..., une éternelle chorée sur une prairie en fleurs, sous le murmure d'un vent caressant jouant dans le feuillage mobile des peupliers[57] ». Le *Phèdre* de Platon va plus loin : « la Beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, unis à un cœur fortuné, ces gens-là avaient en spectacle la béatifique vision..., où ils s'initiaient à celle des initiations dont il y a justice à dire qu'elle atteint la suprême béatitude ; mystère que nous célébrions dans l'intégrité de notre vraie nature et exempts de tous les maux qui nous attendaient dans le cours ultérieur du temps ; intégrité, simplicité, immobilité, félicité appartenant à leur tour aux apparitions que l'initiation a fini par dévoiler à nos regards au sein d'une pure et éclatante lumière... »[58]. Le fr. 137 de Pindare se rapporte peut-être, nous l'avons vu[59], au bonheur de ces révélations ; la fin de l'*Hymne à Déméter* le décrit en ces termes : « Heureux qui possède, parmi les hommes de la terre, la vision de ces mystères. Au contraire, celui qui n'est pas initié aux saints rites et celui qui n'y participe point n'ont pas de semblable destin, même lorsqu'ils sont morts dans les moites ténèbres »[60].

A de telles contemplations, les âmes s'élevaient ; et il faut sans doute mettre parmi les constituants de la préparation évangélique le développement des cultes à mystères[61].

54. Stobée, IV, 52 b, 49 (p. 1089 Hense) = *Plutarchi fragmenta* (Didot, V), p. 9 = *Moralia*, VII, ed. F. H. Sandback (Teubner), 1967, fr. 178 ; trad. P. Foucart, *Recherches...*, 1895, p. 56 (= *Mystères*, p. 393). M. P. Nilsson ne voit « aucune raison sérieuse » de rejeter l'autorité de Stobée et l'attribution à Thémistius (*Geschichte*, II², p. 680, n. 3).

55. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 632 (= I², p. 667).

56. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1920, p. 444. Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 401-405 : le « bon espoir » dans les mystères.

57. Th. Zielinski, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1926, p. 116.

58. Platon, *Phèdre*, 250 b-c (trad. L. Robin).

59. Ci-dessus, p. 198.

60. *Hymne à Déméter*, v. 480-482 (trad. J. Humbert) ; cf. Sophocle, fr. 753 Nauck², et, dans *Œdipe à Colone*, toute l'« initiation » d'Œdipe (L. S. Colchester, in *Classical Quarterly*, XXXVI, 1942, p. 24-26).

61. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1928, t. II, p. 554.

LES TRAGIQUES : ESCHYLE

NOUVELLE CONCEPTION DE LA JUSTICE. Nous avons vu Hésiode substituer au règne de la force une justice fondée sur le droit du travail : par la *dikè*, l'homme s'insère dans l'ordre du monde et se rapproche de Dieu. Si Hésiode a fait entrer dans l'humanisme grec la notion du travail dans et pour la justice [1], ses protestations contre les abus des hobereaux ne pouvaient modifier l'état social ; pour une réforme de cette envergure, il fallait la main puissante de Solon, le libérateur du sol et de la personne. Entre Hésiode et Eschyle, en effet, Solon constitue un chaînon dans l'idée de justice. Mais ni chez Hésiode, dont la *Théogonie* décrivait les luttes des dieux sans en éprouver, semble-t-il, de scandale ; ni chez Solon, qui se tient sur le plan d'une morale tout humaine, il n'était question de transporter la justice dans l'Olympe. Cette hardiesse, digne d'un esprit vraiment religieux, était réservée à Eschyle. Pour lui, « les Olympiens et Zeus en particulier sont devenus les représentants d'une moralité et d'une justice plus hautes. Mais, d'après Hésiode, Zeus a renversé son père Cronos par la violence, tout comme Cronos avait renversé l'empire de son père Ouranos. Une question alors se pose : comment un régime établi par la violence peut-il durer et devenir un régime de justice divine ? Ce problème... est au fond de la trilogie qu'Eschyle a consacrée à Prométhée. Le même problème reparaît, bien que sous un aspect différent, dans *l'Orestie*, spécialement dans la dernière pièce de la trilogie, *les Euménides*. Car ici aussi les Olympiens établissent un nouvel ordre de justice, différent de celui que représentent les Érinyes. Mais, quoiqu'ils aient le pouvoir de triompher des anciennes divinités par la force, les Olympiens n'ont de cesse qu'ils n'aient réconcilié les représentants de l'ordre ancien et du nouveau » [2].

Nous allons revenir sur ces deux tragédies, *les Euménides* et *Prométhée enchaîné*. Bien que celui-ci puisse avoir précédé *l'Orestie*, antérieure de deux ans seulement à la mort du poète [3], je commencerai par *les Euménides* l'examen de la religion d'Eschyle.

LA TRILOGIE DE « L'ORESTIE ». *Les Euménides* achèvent la seule trilogie conservée du théâtre grec, *l'Orestie*, dont les deux premières tragédies étaient *Agamemnon* et *les Choéphores* [4]. L'assassinat d'Agamemnon fait le sujet de la première tragédie, le « drame de l'angoisse » ; *les Choéphores* mettent en scène celui de Clytemnestre et d'Égisthe. Le sang va-t-il continuer à couler, un meurtre à en venger un autre ? C'est la question de la culpabilité d'Oreste,

1. Ci-dessus, p. 179.

2. K. von Fritz, dans la recension de l'*Hesiod and Aeschylus* de F. Solmsen (*The Review of Religion*, XV, 1950-1951), p. 53. Cf. F. Vian, in *R. É. G.*, LV, 1942, p. 191 : « Les deux trilogies... apparaissent comme une lutte entre deux générations de dieux. »

3. Cf. les notes prudentes de F. Solmsen (*Hesiod*, p. 167, n. 189 ; p. 173, n. 209) et celle de L. Séchan (*Le Mythe de Prométhée*, Paris, 1951, p. 117, n. 93).

4. Cf. R. Schaerer, « La composante dialectique de l'Orestie », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, LVIII, 1953, p. 47-79.

dont la discussion, dans *les Euménides*, aboutit à un verdict d'absolution ; mais pour cela il faut qu'à l'antique loi du talion, incarnée par les Érinyes, se substitue l'arrêt d'un tribunal nouveau, l'Aréopage.

Le procès d'Oreste. A la fin des *Choéphores*, Oreste, meurtrier de sa mère, a senti sa raison l'abandonner, et il a commencé une vie de banni, traqué par les filles d'enfer. Le début des *Euménides* le représente à Delphes, près de l'ombilic, « chargé d'une souillure, accroupi en suppliant, les mains dégouttantes de sang, avec une épée frais sortie d'une blessure et un long rameau d'olivier, dévotement entouré d'un épais réseau de bandelettes... » (v. 40-44) ; « en face de l'homme, une troupe étrange de femmes dort, assises sur les sièges... ; leur aspect de tout point est sombre et repoussant ; leurs ronflements exhalent un souffle qui fait fuir ; leurs yeux pleurent d'horribles pleurs... » (v. 46-47, 52-54). Apollon, qui a poussé Oreste au parricide, lui promet sa protection et celle de Pallas (v. 64-93 ; cf. 232-234), et, malgré les objurgations furieuses de l'ombre de Clytemnestre aux Érinyes et les reproches que celles-ci adressent au dieu (v. 94-231), nous retrouvons Oreste à l'Acropole d'Athènes devant la statue d'Athéna (v. 235-243). Le chœur des Érinyes essaie en vain de l'en distraire par ses imprécations et la « chaîne dansante » qu'il noue autour du proscrit (v. 244-396) : Athéna vient enquêter sur le crime et instituer les « juges du sang versé » (v. 483). Les déesses infernales ont beau se dire dépossédées et s'indigner de l'avènement de lois nouvelles (v. 490-491), le débat qui les met aux prises avec Oreste en qualité d'accusatrices, puis avec Apollon comme défenderesses, se termine par un vote où le suffrage d'Athéna porte à égalité les voix contraires : autant pour l'acquittement que pour la condamnation ; Oreste est déclaré absous, sinon justifié ; il ne s'agit pas, en effet, d'autoriser le parricide, mais de remplacer la succession des meurtres par la sentence d'un tribunal souverain : « l'important n'est pas ici qu'Oreste soit acquitté, mais c'est que les Érinyes abdiquent aux mains de l'État » [5].

F. Solmsen a montré que la « conscience » et les « impulsions » d'Oreste ne sont jamais mentionnées dans la pièce d'Eschyle ; on ne peut dire cependant que le motif de son acte soit indifférent au poète : si les Érinyes considèrent seulement qu'Oreste a tué sa mère, les dieux de l'Olympe l'absolvent ou désirent qu'il soit absous parce qu'il l'a tuée sur l'ordre d'Apollon et parce que Clytemnestre avait tué son père ; ils ne l'acquitteraient certainement pas pour la simple raison que les relations de l'enfant sont plus étroites avec son père, si Oreste avait tué sa mère sans une volonté divine ; c'est donc qu'ils attachent de l'importance au motif du parricide [6].

L'apaisement des Érinyes. Les déesses frustrées de leur privilège menacent Athènes des pires calamités, dans ses moissons, dans ses enfants (v. 785). Leur haine pourrait être fatale au peuple de Pallas. Celle-ci va donc s'employer à les apaiser, en leur faisant entrevoir, dans Athènes même, des honneurs plus grands que ceux qu'elles revendiquent : un séjour à côté de l'Érechteion, le trône des autels luisants, le cortège des hommes et des femmes qui se rendront processionnellement à leur sanctuaire, des bénédictions à répandre et à rece-

5. P. Mazon, *Eschyle*, t. II, Paris, 1925, p. XVIII.

6. Cf. la recension déjà citée de K. von Fritz, in *The Review of Religion*, XV, 1950-1951, p. 53.

voir (v. 805-6, 835, 856, 868). La persuasion qui guide les lèvres d'Athéna (v. 970) vient à bout de ces intraitables, et les voilà qui appellent sur Athènes les dons du ciel, arbres couverts de feuilles et de fruits, moissons opulentes, troupeaux féconds, mines d'argent (v. 940-948), paix et concorde parmi les citoyens (956 sv., 976 sv.). Les Érinyes sont devenues les « bienveillantes », les Euménides.

Tel est l'effet de la justice sur la terre. Mais elle ne peut y régner que si les dieux eux-mêmes la pratiquent entre eux et à l'égard des hommes, et la réconciliation des déesses chtoniennes avec les dieux de l'Olympe comme avec les juges de l'Aréopage commande l'équité des arrêts humains.

Le conflit de *Prométhée enchaîné*, qui oppose un Titan, divinité ancienne, au nouveau maître qu'est Zeus, s'oriente aussi vers un compromis et donne en outre cette haute leçon que les dieux, comme les hommes, s'instruisent par la souffrance.

La pitié d'un dieu pour les hommes et le rachat par la souffrance. Déjà *l'Orestie* l'avait dit et redit : « Zeus a ouvert aux hommes la voie de la prudence en leur donnant pour loi : souffrir pour comprendre » (*Agam.*, v. 176-178, 249-250) ; « il est bon d'apprendre à être sage à l'école de la douleur » (*Eum.*, v. 519-520). Le problème se pose autrement dans *Prométhée enchaîné*, qui transporte la scène dans le monde des dieux. Le héros, divin lui-même, a commis le crime de grandir l'humanité en lui faisant part du feu, apanage des Olympiens. La prédiction finale de la chute de Zeus justifiera l'ami des hommes sans faire de ceux-ci des dieux, mais toute la pièce frémit d'une palpitation ardente vers plus de science, plus de bonheur, une existence qui déborde la vie terrestre ; et le conflit naît de la personne de Prométhée, divisé entre sa nature divine qui fait de lui le frère d'Héphaistos ou d'Océan et la pitié qui le penche sur les hommes, et devenant par là comme le trait d'union entre Dieu et l'humanité [7].

Il s'agit, en effet, du rachat de l'humanité par la souffrance de Prométhée, et, pour Zeus, d'une sorte de rééducation. Si l'on peut dire que la théologie d'Eschyle se ramène à deux dogmes : l'omnipotence absolue de Zeus, la limitation de cette omnipotence par la justice, le mythe de Prométhée illustrait ce double credo [8]. Zeus n'avait triomphé des Titans que grâce à l'appui de Prométhée, qui s'était alors séparé de ses frères ou du moins résigné à l'ordre nouveau. Docile dans l'acceptation du « jeune maître » [9], Prométhée, sur un point, ne s'était pas soumis : malgré la défense de Zeus, il avait, pour arracher les mortels à leur misère, dérobé le « feu artiste », nécessaire à tous les métiers et à tous les arts ; de cette vieille légende de la *Théogonie* et des *Travaux* d'Hésiode, Eschyle a tiré le sujet de sa trilogie prométhéenne [10].

Le châtiment de la révolte contre Zeus. Dans la première pièce de la trilogie, la seule qui nous soit restée, Prométhée apparaît comme le bienfaiteur de l'humanité (11, 28), cloué à un rocher « pour avoir trop aimé les

7. Cf. W. C. Greene, *Moira*, p. 125.
8. Cf. A. Bremond, « La ' Théologie ' d'Eschyle », in *Rech. de sc. rel.*, XV, 1925, p. 162-163 ; A.-J. Festugière, in *Revue de Philologie*, 3e série, XXII, 1948, p. 154 sv.
9. Ainsi dénommé en tant de passages ; cf. v. 96, 310, 942, 960.
10. Cf. L. Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, 1951, surtout p. 37-80.

hommes » (123). Dans son supplice, il demeure un dieu : « Voyez ce qu'un dieu souffre par les dieux » (92)... « Voyez enchaîné un dieu misérable » (119). On conçoit que cette image d'un dieu souffrant ait séduit les apologistes chrétiens, qui y trouvaient un type du Christ comme dans le juste crucifié de Platon. Héphaistos et Océan regardent Prométhée comme un frère (14, 39, 289). Sans doute, il a secouru et honoré les hommes « au delà du droit » (30 ; cf. 507) ; mais où était le droit ? Partout le rapport est marqué entre les services rendus à l'humanité et le châtiment de la rébellion : Prométhée « doit payer sa faute aux dieux, afin d'apprendre à se résigner au règne de Zeus et à cesser le rôle de bienfaiteur des hommes » (9-11) ; puisqu'il a préféré au premier devoir, se plier à l'autorité de Zeus, une mission de « philanthrope », Zeus le châtie : quoi de plus juste ? C'est la leçon constamment rappelée dans la pièce par Héphaistos (28-30), Kratos (82-84), le chœur des Océanides (507-508, 543-546) ou, non sans une amère ironie, par Prométhée lui-même [11]. Le lien entre l'audace du Titan et sa souffrance fait de celle-ci un enseignement [12].

La soumission : une leçon d'humilité dont Zeus profite. L'orgueil de Prométhée, qui avait fait une première concession au début du règne de Zeus, se soumettait définitivement à celui-ci dans la seconde pièce de la trilogie, *Prométhée délivré* [13] ; il s'instruisait par la douleur et devenait humble, d'opiniâtre qu'il s'était montré. Le mot, *authadia*, qu'il refuse de prendre pour soi [14], convient encore mieux à Zeus, et la transformation devra être plus radicale pour faire de celui-ci, comme Prométhée le lui prédit, un « humble » (907-908). Idée grandiose, et si *Prométhée enchaîné*, comme certains inclinent à le croire [15], est la dernière des pièces d'Eschyle que nous ayons conservée, progrès sur *l'Orestie* : la loi de la souffrance éducatrice, appliquée naguère aux Pélopides, le serait maintenant aux Olympiens [16]. D'une manière assez différente, il est vrai, selon qu'il s'agit de Prométhée ou de Zeus. Au supplice du Titan trop ami de l'humanité, rien ne peut se comparer dans le cas du maître des dieux.

D'un bout à l'autre de la pièce, Zeus est représenté comme inflexible [17], revêche, nouveau chef des Bienheureux, nouveau tyran [18] — au sens grec d'usurpateur comme au sens moderne d'autocrate : car Zeus règne sans règle, sans lois, ou au nom de lois nouvelles qu'il a forgées ; il tient le droit à sa merci, n'en fait qu'à sa guise, érige en décrets ses caprices [19]. Les tourments de Prométhée sont un « spectacle funeste à son renom » (241) ; on ne peut espérer cependant qu'il les adoucisse de lui-même. Il y sera peut-être contraint. Le secret que détient Prométhée, celui d'une union avec Thétis, fatale au dieu qui la contracterait, permet au Titan enchaîné de redresser la tête : il ne le livrera qu'en échange de sa liberté. De là à parler de souffrance pour Zeus, il n'y a qu'un pas. A défaut de douleur physique, il s'agira d'une humiliation. La néces-

11. Vers 112, 120-123, 236-237, 239-241, 267, 469-471.
12. C'est ce que lui dit Océan au v. 391.
13. Cf. P. Mazon, *Eschyle*, t. I, p. 157.
14. Vers 436.
15. Cf. ci-dessus, p. 215, n. 3.
16. Cf. F. Solmsen, *Hesiod*, p. 152-153.
17. Vers 34, 162, 185.
18. Vers 96, 310, 942, 960.
19. Vers 149-150, 186-187, 258, 403.

sité pour le Tout-Puissant de composer avec le captif signifiera revanche pour Prométhée, reconnaissance des conquêtes que l'humanité lui doit et dont l'énumération se déroule au centre de la pièce (445-506). Car, au fond, pourquoi le « philanthrope » a-t-il été si durement puni, sinon pour avoir communiqué aux humains l'apanage des Immortels ? La science du nombre, le dressage du cheval, la navigation, la médecine, et, pour clore la série, la divination : tout cela, les dieux se l'étaient réservé, par une jalousie que toute la tradition mythologique leur prêtait. Eschyle, le premier, rompt avec cette routine ; si les dieux sont jaloux de leurs privilèges, ils ont tort : n'y a-t-il pas pour eux plus de grandeur à partager ? Ainsi en jugera Platon, lorsqu'il bannira l'envie du chœur céleste comme des libres discussions de l'Académie [20].

Vers l'équilibre : la réconciliation des dieux. La troisième pièce de la trilogie, *Prométhée porte-feu*, scellait la réconciliation des dieux ennemis : Zeus assagi et apaisé, Prométhée pardonné pouvaient recevoir, chacun pour sa part, les hommages et les sacrifices des hommes. Et l'humanité devait garder le souvenir de celui qui s'était voué à son progrès en méprisant le risque de déplaire à un plus puissant et d'encourir une terrible peine [21]. Par lui, elle accédait à l'héritage de ce Zeus que l'origine commune des dieux et des hommes aurait dû disposer à regarder ceux-ci comme des frères ou des fils : la *syngeneia* primitive passait dans la réalité. La condition mortelle resterait par bien des côtés misérable ; mais l'espérance enfermée au fond de la jarre de Pandore [22] invitait l'homme à lever les yeux vers le ciel.

Ainsi la rébellion de Prométhée, de même que le parricide d'Oreste, tourne à la gloire de Zeus. Eschyle avait célébré la justice des dieux dans ses premières pièces (*les Suppliantes*, *les Perses*, *les Sept contre Thèbes*) ; il paraît écrire *Prométhée enchaîné* contre Zeus. Mais dans la pensée de l'« arbitre né » qu'est Eschyle, comme l'avait été Solon, « la révolte n'est jamais qu'un moment... Un autre besoin tout aussi impérieux, sinon davantage, existe en lui, un besoin d'ordre et d'harmonie » [23]. « En mettant en lumière dans les légendes de Prométhée et d'Oreste les promesses d'épuration du divin qu'elles lui semblaient contenir, Eschyle a touché au but qui fut celui de tout effort de poète croyant : il a sauvé l'honneur de Dieu. Il a installé l'harmonie dans le monde et en lui la paix qu'il cherchait » [24].

LA PRIÈRE CHEZ ESCHYLE

De même que la religion d'Eschyle est la plus haute parmi toutes celles que représentent les auteurs grecs, la prière s'élève chez lui à des sommets qu'elle

20. Cf. *Pindare et Platon*, p. 118.

21. Sur la « faute tragique » de Prométhée, cf. P. Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XXXIII, 1953, p. 285-307, surtout p. 288-296 (reprises dans *Finitude et culpabilité*, II, Paris, 1960, p. 205-212).

22. Hésiode, *Travaux*, 96-98 ; cf. Hécube dans Euripide, *Troyennes*, 632-633.

23. A. Bonnard, in *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), N. S., XXI, 1933, p. 209. Toute cette étude de « la Pensée religieuse d'Eschyle » (p. 192-221) éclaire notre propos.

24. *Ibid.*, p. 221.

n'avait pas encore atteints et qu'elle ne gravira plus. Il y a un monothéisme latent dans son adoration de Zeus. Même les apparents blasphèmes de Prométhée rendent hommage au Dieu suprême.

La parodos d'Agamemnon. L'hymne, cette forme supérieure de la prière, offre quelques-uns de ses éléments essentiels dans la parodos d'*Agamemnon*.

Au milieu d'un chœur où les vieillards d'Argos exhalent à la fois leur espoir et leur angoisse, tout à coup éclate cette strophe étonnante : « Zeus !... quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle ». Ζεῦ, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω (v. 160-162) [25].

L'appel au vrai nom du dieu, qui échappe à l'homme, est un motif destiné à reparaître souvent chez les tragiques, et Platon en a exposé les lois [25 bis]. Les termes employés, κεκλημένῳ, προσεννέπω, sont à rapprocher d'autres emplois identiques ou équivalents dans la parodos : καλέω (146), κλάζων (174) ; on les retrouve chez Sophocle (*Œdipe-Roi*, 159) ou Aristophane (*Nuées*, 563-564), à côté d'un πρῶτα qui annonce une série d'invocations à des dieux différents ; mais ici l'hymne célèbre la puissance du seul Zeus, sans prière proprement dite.

Le kommos des Choéphores. C'est une lamentation « honorable » et « qualifiée », l'hommage des siens, que celle d'Oreste et d'Électre sur la tombe d'Agamemnon : γόος εὐκλεής... ἔνδικος (321 et 330), ἐπιτύμβιος θρῆνος (334-335). Ce « kommos » (423) se divise en deux parties égales : (306-) 315-422 et 423-465 (-475). Il n'est pas sans rapport avec celui des *Perses*, « le thrène noyé de larmes » que le chœur des vieillards adresse à Xerxès vaincu (v. 935-938) [26] ; mais en tant qu'évocation d'un mort, il se rapproche davantage encore de celle de Darius aux v. 623 sv. de la même prière [27] : que l'on compare les v. 405-406 des *Choéphores*, écho du début de la tragédie (v. 1-2), ou les v. 727-728, 811, 814, et *Perses* 628-630. Ici, comme ailleurs, le thème impose un vocabulaire. De là le parallèle de Sophocle, *Électre*, 110-117 [28]. Le voisinage des formules magiques commande aussi l'emploi de l'allitération [29].

Vœux ou imprécations. La prière des Troyennes à Athéné dans l'*Iliade* comportait un vœu au sens de promesse : engagement de sacrifier à la déesse les douze génisses d'un an (VI, 87 sv., 305 sv.). On s'adresse aux dieux pour attirer leur bénédiction ou inversement leur malédiction sur les hommes ou

25. Sur la place de l'hymne à Zeus dans la parodos, cf. E. Fraenkel, « Der Zeushymnus im Agamemnon des Aischylos », in *Philologus*, LXXXVI, 1931, p. 1-17 (= *Kleine Beiträge zur klass. Philologie*, I, Rome, 1964, p. 353-369), avec les compléments (surtout métriques) d'O. Schroeder, *ibid.*, LXXXVII, 1932, p. 467-469.

25 *bis*. Ci-après, p. 335.

26. Cf. P. Mazon, *Eschyle*, I, p. 94, n. 1 ; II, p. 92, n. 3. Sur le kommos : W. Schadewaldt, in *Hermes*, LXVII, 1932, p. 312-354 ; R. Guastalla, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 187-198 ; A. Lesky, in *Sitz. d. Ak. d. Wiss. in Wien*, ph.-h. Kl., CCXXI, 3, 1943.

27. Cf. W. Schadewaldt, *Hermes*, 1932, p. 313, n. 5.

28. Cf. P. Mazon, *Eschyle*, II, p. 111, n. 3. Sur les v. 1-2 des *Choéphores*, cf. I. G. Kidd, in *Classical Review*, 1958, p. 103-105.

29. Cf. J. Defradas, in *R. É. A.*, LX, 1958, p. 43-44, 46-48.

les choses [30]. C'est ce dont témoigne la prière des *Suppliantes* : elles invoquent Zeus en faveur des Argiens leurs hôtes ; « repoussées, elles eussent demandé à Zeus Suppliant de déchaîner Arès sur les Argiens, et Arès les eût frappés à la fois dans leurs enfants, leurs moissons, leurs troupeaux. Puisque les Argiens les ont accueillies, elles demandent au contraire à Zeus Hospitalier (Ζεὺς... Ξένιος, 627) de faire prospérer leurs enfants, leurs moissons, leurs troupeaux. Leur bénédiction est donc une imprécation retournée, composée suivant une formule traditionnelle... (Ici) Eschyle développe... uniquement le premier élément de la formule, la dépopulation (659-687) et réduit les deux autres à deux phrases brèves (689-692) » [31]. Le même triple souhait (moissons, troupeaux, enfants : le peuplement en dernier lieu) reparaît dans la bouche des Euménides (*Eum.* 907-909) et s'élargit en un ensemble lyrique : 937-942 (moissons), 944-946 (troupeaux), 956-967 (famille) [32].

Le serment des Athéniens avant Platées contient une clause proche d'un vers d'Hésiode qui reflétait déjà sans doute une sorte de proverbe [33] : « A cette condition (de la fidélité au serment), que les femmes aient des enfants semblables à leurs parents ; sinon, des monstres » (l. 43-44). La stèle d'Acharnes mentionne incomplètement la terre et les récoltes, qui ne manquent dans aucun des serments parallèles ; ceux d'Eschine, *Contre Ctésiphon*, III, et des inscriptions (Dréros, Itanos, Chersonasos, Hierapytna) [34] : « il fallait écrire après πορθοῖτο : καὶ ἡ γῆ κάρπους φέροι ἢ μή· εἰ δὲ μή, ἄφορος εἴη » [35].

Vœu et imprécation se rejoignent dans une formule qui doit remonter à un ancien rituel liturgique : « que le coupable ne soit ni mon ami ni mon commensal » [36]. K. Latte cite à ce propos : Eschyle, fr. 303 Nauck² (« qu'il ne soit pas mon compagnon d'armes ni mon voisin ») ; Sophocle, *Antigone*, 373-375 (« Ah ! qu'il n'ait plus de part alors à mon foyer ni parmi mes amis, si c'est là comme il se comporte ») ; Platon, *Lois*, III, 696 b 10-11 (« accepterais-tu de loger chez toi ou de voir loger près de toi un homme... sans tempérance et débauché ? ») ; Callimaque, *Hymne à Déméter*, 116-117 (« Déméter, qu'il ne me soit point ami, celui que tu n'aimes pas ; que son toit ne touche le mien », εἴη μηδ' ὁμότοιχος) ; et plusieurs tablettes d'exécration [37]. A la communauté de la table et du toit Euripide (fr. 852 Nauck²) et Horace (*Odes*, III, 2, 26-29) ajoutent celle de la navigation : « Vetabo, qui Cereris sacrum/volgarit arcanae, sub isdem/sit trabibus fragilemque mecum/solvat phaselon... »

30. Sur les prières de vengeance, cf. F. Heiler, *La Prière*, p. 215-216.

31. P. Mazon, *Eschyle*, I, p. 36, n. 1.

32. *Ibid.*, II, p. 166, n. 2. Cf. encore Sophocle, *Œdipe-Roi*, 171-174, 270-271.

33. Hésiode, *Travaux*, 235 : « dans une société où règne la justice, les femmes ont des enfants qui ressemblent à leurs parents », τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν ; cf. P. Roussel, in *R. É. A.*, XLV, 1943, p. 13 et n. 4, qui cite le serment apocryphe des Athéniens avant Platées, édité d'après une stèle d'Acharnes par L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 308 ; *Syngeneia*, p. 22, n. 5.

34. Textes et références ap. L. Robert, *o. c.*, p. 313 et n. 3.

35. *Ibid.*, p. 314. Mais G. Daux a montré qu'en lisant ἠμή (ou ἡ 'μή) on pouvait sous-entendre (ἡ) γῆ et prendre absolument : καὶ φέροι ἠμή (*Revue Archéologique*, 1941, I, p. 176-183, repris in Χαριστήριον εἰς Α. Κ. Ὀρλάνδον, ΤΟΜΟΣ Α', Athènes, 1965, p. 84-85).

36. Cf. K. Latte, in *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 262.

37. A. Audollent, *Defixionum tabellae*, Paris, 1904, n° 1 b, l. 23 ; 2 a, 16 ; 4 a, 6 ; 7 b ; 8 ; 9 ; 212, 15 (K. Latte, *l. c.*, p. 262, n. 1). Et voir ci-après, p. 287, 4°.

Litanies. *Les Suppliantes*, si proche du lyrisme choral, le surpassent en naturel : l'invocation hymnique y a tout son sens et n'est pas autant stylisée que chez Pindare ou Bacchylide [38]. Un très beau chœur y prend la forme de la litanie : au début, avec prière directe (524-527 : ἄναξ ἀνάκτων... πιθοῦ τε) et énumération, dans la strophe et l'antistrophe 1, des motifs qui peuvent toucher le dieu ; à la fin, à la troisième personne (590-591, 595-596), avec rappel de titres supplémentaires à sa bienveillance. C'est déjà presque une arétalogie comme il y en aura tant dans les cultes hellénistiques, celui d'Isis en particulier [39].

Prière de supplication et d'intercession. Nous en avons déjà rencontré ; les litanies des *Suppliantes* comportaient des demandes et des appels à l'aide ; et de même les prières de l'*Iliade* (ch. I et VI) et de l'*Odyssée* (ch. V). Elles peuvent être à la troisième personne ou à la première aussi bien qu'à la seconde. A la troisième : *Suppl.*, 359-360, Ἵδοιτο δῆτ' ἄνατον φυγὰν Ἱκεσία Θέμις... A la première, quand le chœur exprime son angoisse. Le mode est d'ordinaire l'impératif ou l'optatif impératif : le « Vois » ou « Entends » doit capter l'attention du dieu, à son nom s'ajoute l'attribut cultuel qui précise la qualité en laquelle il doit secourir [40].

Prière du matin. C'est la prière d'hommage, dont nous demanderons les meilleurs exemples à Euripide et à Platon ; mais Eschyle peut rivaliser avec eux par la prière de la Pythie au début des *Euménides* (1-28). La voici, dans la traduction d'A. Bremond : « Ma prière honore d'abord entre les dieux Gæa, la première divinatrice, ensuite Thémis qui, dit-on, hérita de sa mère le siège prophétique. La troisième à l'occuper, du gré de Thémis et sans violence aucune, fut une autre Titanide, fille de la Terre, Phœbé. Phœbé en fit présent pour sa naissance à Phœbus, ainsi nommé du nom de son aïeule. Phœbus aussitôt quitte l'étang et la roche délienne, aborde au port de Pallas et gagne le mont du Parnasse et ce séjour, escorté des fils d'Héphaistos, qui lui ouvrent des chemins et purgent cette terre des animaux sauvages qui l'infestaient. Le peuple et le roi Delphos honorent grandement Phœbus, et Zeus possédant son esprit de l'art divinatoire l'assoit quatrième sur le trône prophétique. Loxias est donc prophète de Zeus son père. Mon prélude honore ces dieux. Que Pallas aussi ait mon hommage, qui occupe le seuil du temple. Et les Nymphes de la grotte corycienne, chère aux oiseaux, fréquentée des dieux de la contrée. Bromios aussi occupe ce séjour, je ne l'oublie pas, depuis que, à la tête de l'armée des Bacchantes, il traqua comme un lièvre le malheureux Penthée. J'invoque encore les sources du Pleistos, le pouvoir de Poséidon, enfin Zeus très haut et parfait » [41].

Le premier mot, πρῶτον, annonce une série d'invocations [42] ; les v. 20-21, « mon prélude honore ces dieux. Que Pallas aussi ait mon hommage », expriment bien le caractère désintéressé de cette prière, mise en présence de Dieu et acte

38. Cf. Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 203 ; W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 40.

39. Voir ci-dessus, p. 159-160 et 164.

40. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 40 et 54, n. 2.

41. *Eum.*, 1-28, ap. A. Bremond, « La ' Théologie ' d'Eschyle », in *Rech. de sc. rel.*, XV, 1925, p. 129.

42. Ci-dessus, p. 220.

d'adoration. Apollon tient ici la place éminente qu'il gardera, tout au long des *Euménides*, à côté d'Athéna Pronaia, dont le sanctuaire de Marmaria était situé devant son temple (v. 21) ; il ne prétend pourtant pas se substituer à son père Zeus, dont il ne fait jamais qu'interpréter la volonté ; et dans l'œuvre d'Eschyle, c'est le maître des dieux qui domine. Le sens de la mesure est un trait d'union entre la prière d'Eschyle et la religion de Delphes.

SOPHOCLE

La sérénité de Sophocle, celle de la longue vie constamment heureuse que Phrynichos célébrait un an après la mort du poète [1], se reflète sur ses traits au Musée de Berlin et au Latran [2] ; elle ne se laisse pas troubler par les scènes d'horreur nombreuses dans son théâtre. Si en effet Sophocle s'attarde moins qu'Eschyle à la description du sang répandu, on meurt autant dans ses pièces : *Électre*, comme *les Choéphores*, voit tomber Clytemnestre et Égisthe sous l'épée d'Oreste ; Ajax, Déjanire, Jocaste se tuent pour terminer leur honte, Antigone pour abréger l'agonie de son tombeau, Hémon à cause d'Antigone et Eurydice à cause d'Hémon ; seuls, Créon et Œdipe, occasions de tant de suicides, échappent à une mort violente, mais au prix de quelles tortures ! Et si le supplice de Philoctète ne lui coûte pas la vie, celui d'Héraclès ne peut finir que sur le bûcher de l'Œta.

Deux cycles épiques ont fourni la matière d'un grand nombre de tragédies grecques, le cycle troyen et le cycle thébain. Eschyle n'ignorait pas le second, d'où il a tiré la tétralogie qui comprenait un *Laïos*, un *Œdipe*, *les Sept contre Thèbes* et, comme drame satyrique, *le Sphinx* ; mais c'est du cycle troyen que relève *l'Orestie*. Sophocle, lui, doit à chacun des cycles trois des pièces conservées : au cycle troyen, *Ajax*, *Électre* et *Philoctète* ; au cycle thébain, les deux *Œdipe* et *Antigone*.

C'est surtout *Œdipe à Colone* qui nous intéresse, par la lumière dont cette pièce éclaire la destinée humaine ; elle s'achève, en effet, sur une sorte d'apothéose.

L'ASCENSION DE L'HOMME PAR LA SOUFFRANCE

Coupable ou non, ou, plus exactement, conscient ou non d'une faute, avant comme après la série des révélations qui le précipitent de si haut, Œdipe est extrême. Sa dureté pour Créon ou Tirésias, au début d'*Œdipe-Roi*, se tourne contre Polynice dans *Œdipe à Colone*. Ce trait de caractère lui est moins particulier que les malédictions attachées à sa naissance : il le partage avec la plupart des héros de Sophocle. Leur ténacité dans le dévouement filial ou fraternel oppose Électre à Chrysothémis, Antigone à Ismène, et sans doute elle fait leur grandeur ; Antigone devant Créon montre la nature intraitable

1. En quatre trimètres de ses *Muses* (Th. Kock, *Comicorum atticorum fragmenta*, I, 1880, p. 379, fr. 31).

2. Cf. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter...*, Bâle, 1943, p. 73, 91, 93.

qu'elle tient d'un intraitable père (*Antig.*, 471) ; « elle n'a jamais appris à céder aux coups du sort » (472), pas plus qu'Électre aux maîtres (*Él.*, 396). Mais on peut trouver que les deux héroïnes accablent un peu des sœurs plus faibles. Parmi les hommes, ne faut-il pas parler plutôt d'arrogance pour Œdipe [3], d'entêtement pour Philoctète et Ajax ? Là non plus, la violence n'exclut pas la générosité ou n'y rend pas insensible. Philoctète ou Ulysse qualifient Néoptolème de γενναῖος [4], d'εὐγενής [5] ; Œdipe parle de sa propre force d'âme, l'étranger de Colone le félicite de sa noble race [6], et lui-même et Antigone prodiguent à Thésée, l'hôte si accueillant, les épithètes γενναῖος et ἄριστος [7].

Abandonné dans l'île de Lemnos pour l'odeur épouvantable de son pied, que le serpent du sanctuaire de Chrysé avait mordu, Philoctète met toute sa fermeté à refuser de revoir Troie : il y retrouverait Ulysse et les Atrides (ses ennemis comme ceux d'Ajax, dont il déplore la mort aux v. 414 sv.), et la perspective d'une guérison suivie de la prise de Troie ne suffit pas à l'ébranler. Pas plus que Prométhée ou Œdipe, qu'Antigone ou Électre, il ne sait céder au malheur [8], et son mal, personnifié, ne sait pas davantage « porter l'immense souffrance à laquelle il est lié » [9]. Néoptolème essaie d'obtenir qu'il « apprenne de ses malheurs à ne pas trop faire le fier » [10] ; c'est le conseil que Thésée donne aussi à Œdipe : « la passion ne peut que nuire à qui se trouve en plein malheur » [11]. Philoctète comme Œdipe, cependant, progressent en patience et prennent à leur compte cet admirable mot στέργειν dont notre « résignation » « n'épuise pas ce qu'il... a d'actif et de volontaire » [12]. Philoctète « a appris de la nécessité à s'accommoder de ses maux » [13], et Œdipe a eu pour maître de soumission « ses épreuves, le temps qui vivait avec lui des années durant, en troisième lieu sa fierté » [14] ; il s'est instruit par la souffrance : le πάθει μάθος qu'il souhaitait d'appliquer à un Tirésias moins vieux [15] est devenu sa leçon, comme la souffrance de Prométhée était un enseignement [16]. Il avait été une sorte de tyran et ne peut complètement échapper au jugement du chœur qui met en rapport, à l'exemple de Solon et d'Eschyle, satiété, démesure et vertige, κόρος-ὕβρις-ἄτη [17]. Maintenant qu'il a expié, il est en droit de dire : « C'est

3. *O. R.*, 549 : αὐθαδία.
4. *Phil.*, 799, 1068, 1402.
5. *Phil.*, 874.
6. *O. C.*, 8 : τὸ γενναῖον ; 76 : γενναῖος.
7. *O. C.*, 569, 1042 ; cf. 1636.
8. *Phil.*, 1046 : οὐκ ὑπείκουσαν κακοῖς.
9. *Phil.*, 1167-1168.
10. *Phil.*, 1387 : Ὦ τᾶν, διδάσκου μὴ θρασύνεσθαι κακοῖς.
11. *O. C.*, 592.
12. G. Méautis, *Œdipe à Colone et le culte des héros*, Neuchâtel, 1940, p. 39, n. 1 ; cf. J. Coste, in *Rech. de sc. rel.*, XLIII, 1955, p. 495.
13. *Phil.*, 538 : ἐγὼ δ' ἀνάγκῃ προὔμαθον στέργειν κακά.
14. *O. C.*, 7-8 (cf. *Syngeneia*, p. 49).
15. *O. R.*, 403 : παθὼν ἔγνως ἄν = Esch., *Agam.*, 177 : τῷ πάθει μάθος ; et cf. P. Mazon, in *Revue de Philologie*, 1951, p. 16-17.
16. Esch., *Prom.*, 391. Cf. ci-dessus, p. 218.
17. *O. R.*, 873-877 : Ὕβρις φυτεύει τύραννον· ὕβρις, εἰ... ὑπερπλησθῇ... ἀπότομον ὥρουσεν εἰς ἀνάγκαν ; ὑπερπλησθῇ marque la satiété, κόρος (cf. χλιδᾶς, 888), et ἀπότομον... ἀνάγκαν équivaut à ἄταν. Cf. Eschyle, *Perses*, 821-822 ; et voir A.-J. Festugière, in *Revue de Philologie*, 1948, p. 152.

donc quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment un homme » (*O. C.*, 393) ; la souffrance est devenue pour lui et pour Antigone une compagne presque chère : sa fille va jusqu'à regretter, après la mort du vieillard, les peines que celui-ci lui donnait [18], en quoi elle prélude au Forsan et haec olim... de Virgile [19] ; et par la douleur Œdipe s'élève jusqu'aux dieux, comme Héraclès et Philoctète. De là les admirables fins des trois pièces.

L'Héraclès des *Trachiniennes* meurt dans les tourments, et sa gloire future est voilée : Hyllos s'étonne de l'indifférence des dieux qui lui ont donné le jour [20]. A Philoctète, le même Héraclès n'apporte qu'une réparation, sans qu'il soit question de l'exalter au ciel ; mais, comme en supportant courageusement sa peine Héraclès a acquis la gloire immortelle, Philoctète, au sortir de la sienne, va se faire une vie glorieuse [21]. Pour Œdipe, c'est l'apothéose. Le dernier stasimon d'*Œdipe à Colone* exprime l'opinion que la divinité lui doit quelque compensation pour sa destinée : « Quand c'est un innocent (μάταν) que tant de maux atteignent, la divinité serait juste en le relevant de nouveau » (1565-1566). A l'approche de la mort, il prend un ton d'autorité pour donner à Thésée ses derniers avis ; il n'aura plus besoin de guide pour se rendre au lieu de son tombeau (1521) : c'est lui qui y conduira le roi, Antigone et Ismène (1520, 1542-1546 ; cf. 1589). Et il disparaîtra, emmené par quelque dieu ou accueilli par le sol des morts, sans escorte de plaintes, sans maladie, en plein miracle (1661-1665). Il deviendra le héros protecteur de Colone et de l'Attique entière [22].

LA PRIÈRE CHEZ SOPHOCLE [23]

Chez Sophocle, qui présente les mêmes types de prière qu'Eschyle, le poète se dissimule davantage derrière le chœur ou les protagonistes : une monodie comme celle d'Électre est étroitement liée au prologue, et l'évocation d'Agamemnon, avec l'appel à Hadès, Perséphone, Hermès, aux Érinyes, bref à tous les dieux chtoniens, avec l'asyndète et l'allitération de la finale [24], rappelle, comme tant d'endroits de la tragédie, le passage parallèle des *Choéphores* [25]. Clytem-

18. *O. C.*, 1697 : « On peut donc, je le vois, regretter ses malheurs. »

19. *Énéide*, I, 203. Cf. encore les fr. 345 N.² de Sophocle (*Laocoon*) et 133 N.² d'Euripide (*Andromède*).

20. *Trach.*, 1268-1269. Cf. I. M. Linforth, « The Pyre on Mount Œta in Sophocles' Trachiniae » (*Univ. of Calif. Public. in Class. Philology*, XIV, 7, 1952, p. 255-267) ; P. Mazon, ap. A. Dain-P. Mazon, *Sophocle*, I, Paris, 1955, p. 7 : « La scène ainsi conçue est tout le contraire d'une apothéose. »

21. *Phil.*, 1420 et 1422. Cf. A.-J. Festugière, in *Revue de Philologie*, 1948, p. 160.

22. Cf. l'étude citée plus haut (p. 224, n. 12) de G. Méautis. Celle de I. M. Linforth, « Religion and Drama in Œdipus at Colonus » (*Univ. of Calif. Public. in Class. Philology*, XIV, 4, 1951, p. 75-191), réduit à l'excès la part du sentiment religieux dans la pièce et refuse d'y trouver une « héroïsation » proprement dite (cf. p. 191). Pour *Philoctète* (*ibid.*, XV, 3, 1956, p. 95-156), il exclut également de la gloire promise au héros toute apothéose (cf. p. 150-156).

23. Cf. W. Schmid, *Geschichte der griech. Literatur*, I, 2, Munich, 1934, p. 466, n. 5.

24. Sophocle, *Électre*, 110-117.

25. Sur la conclusion affective de la monodie d'Électre, cf. W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 75 ; sur l'asyndète finale, *ibid.*, p. 81 et n. 1.

nestre invoque Apollon Lycien [26] en termes ambigus (dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, elle s'adressait ainsi à Zeus Téleios) [27] ; à son ἵλεως κλύων (655) répond l'ἵλεως αὐτοῖν κλύε d'Électre (1376) avant le meurtre de la reine. Relèvent aussi de la prière de supplication et d'intercession : à la seconde personne, l'appel du chœur au Sommeil guérisseur (Ὕπνος... Παιήων) en faveur de Philoctète endormi [28], ou celui d'Œdipe aux Euménides [29] ; à la première, le beau stasimon d'*Œdipe-Roi*, Εἴ μοι ξυνείη... ἁγνείαν, pour demander aux dieux la « sainte pureté des paroles et des actions » [30].

L'ἰώ d'invocation, qui commence tant des prières d'Eschyle, reparaît dans le second stasimon d'*Œdipe à Colone*, au début de la seconde antistrophe : ἰὼ Ζεῦ... (1085). Un thrène de la même pièce adresse à la « clémence » de la divinité un ἵλαος, ὦ δαίμων, ἵλαος (1480), qui, avec les ἵλεως d'Électre, rejoint les ἵληθι de l'*Odyssée*. Les imprécations ne manquent pas non plus chez Sophocle. Au début d'*Œdipe-Roi*, la proclamation où le roi menace l'auteur et les complices du meurtre de Laïos ressemble, par le mouvement, à la πρόρρησις des mystères telle que *les Grenouilles* d'Aristophane nous la font connaître [31] ; les calamités qu'il appelle sur les coupables [32] retournent les souhaits des *Suppliantes* ou des *Euménides* d'Eschyle : pour eux, plus de moissons ni de naissances ; c'est ainsi que les amphictions maudissaient les sacrilèges [33]. Déjà la parados, cet ensemble liturgique [34], attribuait au fléau de Thèbes des effets analogues [35]. Inversement, c'est par un salut, presque une bénédiction, sans retour sur soi-même, qu'Ajax achève ses adieux à la vie, dans la période finale où il invoque le Soleil, la terre natale, les dieux du pays [36].

EURIPIDE [1]

L'œuvre si variée d'Euripide a déjà fourni des éléments à notre étude de l'orphisme ; *les Bacchantes* en fourniront à celle de l'extase. Avant d'examiner

26. Sophocle, *Électre*, 655-656.
27. Eschyle, *Agamemnon*, 973-974 ; cf. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXVIII, 1964, p. 647-654.
28. Sophocle, *Philoctète*, 827-832.
29. Id., *Œdipe à Colone*, 84-110.
30. *Œdipe-Roi*, 863-865.
31. Aristophane, *Grenouilles*, 354 sv. ; cf. Platon, *Lois*, X, 907 d 6 (ci-dessus, p. 210 et n. 27).
32. *Œdipe-Roi*, 270-271.
33. Cf. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 111 ; et voir ci-dessus, p. 221.
34. Cf. W. Ax, « Die Parodos des Oidipus Tyrannos », in *Hermes*, LXVII, 1932, p. 413-437.
35. *Œdipe-Roi*, 171-174.
36. *Ajax*, 856-865 ; cf. K. von Fritz, « Greek Prayers », p. 27-28.

1. La bibliographie est considérable. Signalons particulièrement : A.-J. Festugière, « La religion d'Euripide », in *L'Enfant d'Agrigente*, 2e éd., Paris, 1950, p. 1-32 et 171-174 ; F. Chapouthier, « Euripide et l'accueil du divin », in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, I, 1954 ; J. C. Kamerbeek, A. Rivier, R. P. Winnington-Ingram..., *ibid.*, VI, 1960.

les prières, plus personnelles que dans le reste du drame attique, arrêtons-nous à deux tragédies : *Héraclès* et *Hippolyte.*

Dans un accès de délire suscité par Lyssa à la demande d'Héra, Héraclès a tué ses enfants et sa femme ; revenu à lui, d'abord prostré, puis désespéré et résolu à mourir, il prend enfin le parti de vivre et de tenir tête à l'adversité [2].

Héraclès succombe au vouloir des dieux. Dans sa réponse à la haine divine, il faut, à partir du v. 1228, distinguer deux attitudes [3] : révolte et désir d'évasion dans la mort, afin de répondre à l'arbitraire divin par l'autonomie du suicide (1243) ; résolution de vivre, « où apparaît l'essence même de l'héroïsme » [4] ; il ne refuse pas le labeur, dût-il souffrir jusqu'à la mort : « malheureux depuis sa naissance » (1293), il tiendra bon dans le malheur. Par là, Héraclès se montre bien supérieur à l'Héra qui se venge sur lui de l'infidélité de Zeus.

Un autre cas de jalousie divine est celui d'Aphrodite dans *Hippolyte.* Ici le héros meurt d'avoir dédaigné la déesse de l'amour et préféré la chaste Artémis. Non qu'Artémis l'emporte de beaucoup sur sa rivale : « les mêmes instincts la guident et la même loi règle sa conduite » [5]. Toute l'élévation de la pièce réside dans le caractère d'Hippolyte ; de sa part, en effet, la dévotion à sa déesse comporte une délicatesse qui annonce les jeunes saints du christianisme ; il entretient avec elle la familiarité de ces « conversations en famille, συγγενεῖς ὁμιλίαι, où le cœur s'abandonne aisément », mais qu'un dieu seul, d'ordinaire, peut lier avec un autre dieu : tels Poséidon et Athéna dans *les Troyennes* (v. 51-52) ; dès le prologue d'*Hippolyte*, Aphrodite dénonce cette intimité comme sortant de la condition humaine : « Par la verte forêt, toujours aux côtés de la vierge, il extermine les bêtes sauvages, ayant trouvé là société plus haute qu'il ne sied à un mortel », ξυνὼν ἀεί..., μείζω βροτείας... ὁμιλίας (17-19). C'est l'ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν que condamne l'antique sagesse grecque [6]. Le jeune homme s'en vante, en quoi il a tort : « Seul entre les mortels, dit-il à Artémis dans sa prière, j'ai le privilège de vivre à tes côtés et de converser avec toi », σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι (84-85) ; et, banni par son père, il dit adieu à la « compagne de sa vie et de ses chasses » σύνθακε, συνκύναγε (1093) : partout dans la pièce le préfixe συν- exprime la communauté d'action et de pensée [7]. Mourant, il revient sur cette intimité, μακράν... ὁμιλίαν (1441). Ce culte mystique d'Artémis, dans la chasteté du corps et la virginité de l'âme (παρθένον ψυχήν, 1006), passe la mesure, du moins au jugement commun, s'il repousse l'amour et méprise Aphrodite (13). Le salut irrespectueux qu'Hippolyte adresse à la déesse scandalise et inquiète le serviteur (114-120), et beaucoup ont estimé que cette forme d'ὕβρις méritait un châtiment ; quand le chœur de *Médée* demande la « discrétion » (στέργοι δέ με σωφροσύνα, 635), il la veut dans le mariage, non dans la virginité. La chasteté d'Hippolyte est unique dans le théâtre grec.

2. Euripide, *Héraclès*, 1348-1351.
3. Cf. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 54-55.
4. Id., *ibid.*, p. 55.
5. L. Méridier, *Euripide*, t. II, Paris, 1927, p. 24. Pour R. P. Winnington-Ingram (in *Entretiens...*, VI, 1960, p. 171-172), l'antagonisme des deux déesses pèse sur l'action.
6. Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 46 et 136.
7. Cf. F. Chapouthier, in *Entretiens...*, I, 1954, p. 222.

LA PRIÈRE CHEZ EURIPIDE

Plus que Sophocle ou Eschyle, Euripide livre sa personnalité soit dans les effusions de piété qui répondent à un côté de sa nature, soit dans les prières « philosophiques » du disciple d'Anaxagore et des sophistes.

Prière d'hommage. La prière du matin prend la forme d'un hommage juvénile sur les lèvres d'Hippolyte saluant Artémis [8] et d'Ion célébrant Apollon au parvis de Delphes [9]. Voici le salut d'Hippolyte : « A toi, pour t'honorer, maîtresse, j'apporte d'une prairie intacte cette couronne tressée ; là aucun berger n'ose paître ses bêtes et le fer n'a jamais passé ; cette prairie intacte, l'abeille printanière la butine ; Pudeur la cultive du flot de sa rosée ; ceux qui n'ont rien eu à apprendre et qui tiennent de la nature la modestie en toutes choses, ceux-là peuvent en moissonner les fleurs ; aux méchants c'est interdit. Eh bien ! chère maîtresse, pour lien de ta chevelure d'or reçois-la de ma pieuse main ; aussi bien, c'est là mon apanage à moi parmi les mortels : vivre à tes côtés, converser avec toi, en entendant ta voix sans voir ton visage. Et que le dernier tournant de ma vie ressemble à ses commencements » [10]. L'intimité du héros chasseur avec sa déesse exprime en termes exquis les rapports confiants de l'homme et de la divinité [11].

Euripide possède plus qu'aucun poète grec et partage avec Platon le sens de la jeunesse ; la pureté qui accompagne le divin et dont chez Hippolyte le désir va jusqu'à l'ascèse explique l'attention qu'il accorde à la psychologie de l'innocence : « l'enfant au cœur pur porte nécessairement en lui le divin » [12]. Dans la prière d'Hippolyte, « l'on ne sait ce que l'on doit admirer davantage, de l'atmosphère de pureté qu'on y respire ou du sentiment de confiance et d'amitié qui s'y manifeste ; la divinité est plus qu'une amie, une confidente avec qui l'on aime venir converser » [13]. Sans doute, « l'amitié d'Artémis pour Hippolyte a son prototype dans l'amitié d'Athéné pour Ulysse » [14] ; « ce qui est nouveau chez Euripide, c'est la réversibilité du sentiment ; non seulement le dieu traite l'homme en ami, mais l'homme traite le dieu comme un ami, un camarade, qu'il sent sur le même plan que lui ; le dieu de son côté se laisse aborder avec familiarité, semble perdre quand il converse avec l'homme le sentiment de sa hautaine souveraineté » [15].

Hommage encore à la divinité, le chœur d'*Héraclès* (673-686) où les vieux compagnons d'Amphitryon chantent les Muses, dont le nom revient, par un *kyklos*, à la fin de la strophe : « Je ne cesserai d'unir les Grâces aux Muses, dans une alliance pleine de délices... Je ne veux point abandonner les Muses qui m'ont admis dans leurs chœurs. »

8. *Hippolyte*, 73-87.
9. *Ion*, 125-151 ; sur la prière d'Ion, cf. A.-J. Festugière, *Personal Religion*, p. 14 et 19.
10. Voir la traduction d'A.-J. Festugière, in *L'Enfant d'Agrigente*, 2e éd., Paris, 1950, p. 1-2.
11. Cf. A.-J. Festugière, *Personal Religion*, p. 12-13 ; F. Heiler, *La Prière*, p. 218.
12. F. Chapouthier, in *Entretiens...*, I, 1954, p. 219.
13. Id., *ibid.*, p. 224.
14. W. J. Verdenius, dans la discussion qui suit l'exposé de F. Chapouthier, *ibid.*, p. 226.
15. F. Chapouthier, *ibid.*, p. 226.

Hymnes. Immédiatement avant la prière d'Hippolyte à Artémis, un hymne des serviteurs ou « piqueurs » du jeune prince multiplie les épithètes rituelles : « O Puissante, Puissante, Très Auguste, enfant de Zeus, salut, ô salut, fille de Léto et de Zeus, Artémis, la plus belle de toutes les vierges, toi qui, dans le vaste ciel, habites le séjour d'un noble père, le palais d'or de Zeus ! Salut, ô la plus belle, la plus belle des vierges de l'Olympe, Artémis » [16].

Vœux et prières de supplication. Alceste mourante prie pour ses enfants Hestia, la déesse du foyer [17]. Le chœur demande souvent la « tenue morale », la *sôphrosyné*, qui fait « la sainteté de la vie » [18] : « Daigne me chérir la chasteté, le plus beau présent de la vie », chantent les Corinthiennes [19] ; et les femmes de Chalcis leur font écho [20]. On remarquera la fréquence de l'épithète « beau, belle », si chère aux Hellènes.

Prière philosophique. Le meilleur exemple de ce type de prière est sans doute l'invocation d'Hécube dans *les Troyennes* : « O toi, support de la terre et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme, Zeus, loi inflexible de la nature ou intelligence des humains, je t'adore » [21]. L'ὅστις ποτ' εἶ σύ du v. 885 peut se comparer (ou s'opposer ?) à l'ὅστις ποτ' ἐστίν d'*Agamemnon* [22] ; les épiclèses et l'εἴτε... εἴτε donnent à l'invocation l'allure d'une prière rituelle [23]. Plutôt que de chercher ici un système déterminé, comme celui d'Anaxagore, — que semble rappeler le νοῦς βροτῶν du v. 886, — ou le Zeus-éther de Diogène d'Apollonie, — que les allusions d'Aristophane prêteraient à Euripide [24], — retenons l'appel à la justice, attribut essentiel dont le poète accompagne la notion de divin : « Toujours, suivant sans bruit ton chemin, tu mènes selon la justice les affaires des mortels » (887-888).

ARISTOPHANE [1]

Aristophane expose moins une foi personnelle qu'il ne décrit la religion populaire de son temps, dont il va être pour nous un précieux témoin.

16. *Hippolyte*, 62-72 ; noter au v. 62 : πότνια, σεμνοτάτα.
17. *Alceste*, 163-168 ; cf. 272.
18. *Bacchantes*, 72 sv. ; cf. A.-J. Festugière, « La signification religieuse de la parodos des *Bacchantes* », in *Eranos*, LIV, 1956, p. 72-86 (modèle d'analyse).
19. *Médée*, 635-636 ; cf. F. Heiler, *La Prière*, p. 212-213.
20. *Iphigénie à Aulis*, 543 sv.
21. *Troyennes*, 884-886 ; cf. F. Chapouthier, in *Entretiens...*, I, p. 217-218 ; W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 114-118 ; M. Gigante, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Naples, 1956, p. 226, n. 1 ; J. Adam, *The Vitality of Platonism*, p. 51-52.
22. Eschyle, *Agamemnon*, 160 ; cf. la discussion des *Entretiens* de Vandœuvres-Genève, I, p. 198-199.
23. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog*, p. 115.
24. Cf. *Nuées*, 570 ; *Thesmophories*, 272 ; surtout *Grenouilles*, 892.

1. Ce chapitre utilise l'édition de V. Coulon-H. Van Daele (Collection des Universités de France, 5 vol., 1923-1930).

Parodie ou sentiment religieux ? Son clairvoyant patriotisme concilie un tempérament révolutionnaire et des tendances conservatrices [2] : l'ancienne éducation vantée dans *les Nuées* (v. 961-1023) lui apparaît comme un des fondements de la grandeur d'Athènes. En religion aussi, il demeure fidèle au passé. La parodie n'exclut pas chez lui la dévotion, et telle scène bouffonne s'achève en hymne ou en processionnal d'un lyrisme unique [3]. Ne prenons pas ses attaques « plus au sérieux qu'il ne l'eût désiré lui-même » [4]. Les Olympiens gardent à travers ses pièces leur visage traditionnel, dont nous n'avons pas à refaire la description. Mais il nous donne l'occasion de revoir les principales fêtes d'Athènes, où la liesse populaire complète heureusement le culte officiel ; et pour trois scènes de son théâtre, l'initiation de Strepsiade dans *les Nuées*, le cortège des initiés dans *les Grenouilles*, la guérison de Ploutos dans la comédie de ce nom, le commentaire doit dégager ce qu'elles nous apprennent des mystères d'Éleusis et des miracles d'Asclépios.

Les fêtes religieuses d'Athènes. Les allusions du poète aux cérémonies qui faisaient d'Athènes, selon le mot d'Isocrate, une fête perpétuelle [5], se rapportent surtout à de menus usages : au mois Pyanopsion (octobre-novembre), les saucisses des Apaturies (*Acharn.*, 146) et les prégustateurs chargés, la veille de la fête, de goûter les mets destinés au festin public du troisième jour, celui de la présentation des enfants légitimes aux phratries (*Nuées*, 1198 ; *Thesmoph.*, 558) ; le « relèvement » de la tête des victimes, *anarrhysis* (*Paix*, 890), qui donnait son nom au second jour. Les Pyanopsies promenaient l'*eirésioné*, branche d'olivier couverte des fruits de la récolte (*Cav.*, 729). Vers la même époque (novembre) les Thesmophories, en l'honneur des deux déesses, Déméter et sa fille Coré (Perséphone), ne réunissent que les femmes, à Halimonte, puis à Athènes ; le premier jour s'appelait « montée » (au temple) ; le second était marqué par un « jeûne » (cf. entre autres *Thesmoph.*, 80) ; le troisième, livré aux réjouissances. En janvier, un peu avant les Lénéennes, les femmes célébraient, seules également, les Scires et les Sténies (*Thesm.*, 834 ; *Ass.*, 18 et 59). En revanche, les hommes participaient à la fête chtonienne des Diasies, en l'honneur de Zeus Meilichios ; Strepsiade s'y brûle le visage en préparant le rôti familial (*Nuées*, 408 sv.) et y achète à son fils Phidippide un petit cha-

2. Il y a du vrai dans ces deux jugements : « Si son génie souffle où il veut, le patriotisme le porte et la clairvoyance le dirige » (P. de Saint-Victor, *Les Deux masques*, t. II, Paris, 1880, p. 370) ; « Un pamphlétaire conservateur à tempérament révolutionnaire » (J. Lemaitre, *Impressions de théâtre*, VII, p. 4).

3. Parodos (entrée du chœur) des *Nuées* et des *Grenouilles* ; cf., sur *Gren.*, 384 sv., E. Fraenkel, *Beobachtungen zu Aristophanes*, Rome, 1962, p. 201-202.

4. M. Croiset, *Journal des Savants*, 1911, p. 138, dans sa recension de C. Pascal, *Dioniso*, Catane, 1911. C. Pascal a peut-être exagéré le rôle de la parodie religieuse chez Aristophane ; on relira avec profit, à cet égard, les articles de J. Girard sur « la Religion dans Aristophane » (*Revue des Deux Mondes*, 3e période, t. XXVIII, juillet-août 1878, p. 589-615 ; t. XXX, nov.-déc. 1878, p. 391-417) ; cf. encore Wilh. Nestle, *Griechische Religiosität*, Berlin, II, 1933, p. 135-144 (« Aristophanes ») ; H. Kleinknecht, *Die Gebetsparodie in der Antike*, Stuttgart, 1937, p. 116-122 (« Komik und Religiosität ») ; E. Roos, « De incubationis ritu per ludibrium apud Aristophanem detorto », in *Opuscula atheniensia*, III (= Acta instituti athen... Sueciae, VII), Lund, 1960, p. 55-97.

5. Isocrate, *Panégyrique d'Athènes*, 46. Sur le rituel des fêtes, voir avant tout L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932).

riot (*ib.*, 864) comme l'enfant aimait à en fabriquer (*ib.*, 880) ; ou, à celle, plus ancienne encore, des Dipolies, en l'honneur de Zeus Polieus, où l'on sacrifiait des bœufs (Bouphonies ; cf. *Nuées*, 984-985).

Les plus belles fêtes étaient naturellement celles du printemps et de l'été : Anthestéries et Grandes Dionysies en mars, Panathénées en juillet ; nous résumerons ici les exposés faits à propos des fêtes des dieux, et reviendrons plus loin sur les mystères d'Éleusis (septembre-octobre).

Dans les Anthestéries, qui avaient supplanté les Diasies, une fête de la végétation s'est associée à une fête des morts [6] : les âmes des défunts étaient conviées à l'ouverture des jarres (*Pithoïgia*) qui avait lieu le premier jour ; le lendemain, au son de la trompette, on buvait, le plus rapidement possible, les conges (*Choés*), des pots de trois litres (*Acharn.*, 961, 1000-1001) ; le troisième jour était spécialement consacré aux âmes (*Kères*), pour lesquelles on préparait dans des marmites de terre (*Chytroï*, de là le nom de la journée), une panspermie, bouillie de légumes variés, que l'on portait en cortège à Dionysos et à Hermès, par le bois sacré du Lénaion, jusqu'au quartier des Marais (*Ach.*, 1076 ; *Gren.*, 217-218) [7] ; et à la fin du jour, on congédiait les hôtes indésirables : « A la porte, les Kères ; finies les Anthestéries » [8].

Les Grandes Dionysies étaient l'occasion des principaux concours dramatiques, où les archontes n'admettaient que trois poètes tragiques et trois poètes comiques : trois jours de suite, la matinée était occupée par une trilogie tragique et son drame satyrique ; l'après-midi l'était par la comédie. Un premier prix aux Grandes Dionysies était la récompense la plus enviée des hommes de théâtre ; Eschyle et Aristophane eux-mêmes ne l'obtinrent qu'un petit nombre de fois.

Les Panathénées, en l'honneur d'Athéna (*Paix*, 418), donnaient lieu à des festins (Strepsiade s'y gorge de sauce, *Nuées*, 386), à des danses en armes (*ib.*, 998), à des courses aux flambeaux (*Gren.*, 1090 sv.) ; une procession conduisait à l'Érechteion, sur l'Acropole, le voile brodé de la déesse, et toute la cité y défilait, jeunes et vieux, comme dans la frise de Phidias : les vieillards portaient des branches d'olivier en qualité de thallophores (*Guêpes*, 544) ; les vierges, les corbeilles contenant les objets du sacrifice à titre de canéphores (*Ach.*, 242 et 260).

Toutes ces fêtes honoraient l'un ou l'autre des dieux « tant vénérés », πολυτίμητοι ; l'épithète leur est réservée et revient constamment : pour Zeus (*Cav.*, 1390), pour Héraclès (*Ach.*, 807), pour Coré (*Gren.*, 337), pour Iacchos (*Gren.*, 324, 397) [9]. En la décernant à ses Nuées (269, 328 ; cf. 293), Socrate consacre les divinités nouvelles (252-253), Chaos, Nuées, Langue (424) ; et il peut leur offrir sacrifices, libations et encens (426), comme la cité des *Oiseaux* (848, 862) en offre à ses nouveaux dieux. C'est par exception qu'un Mégarien qua-

6. Sur les Anthestéries, voir en dernier lieu G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leyde, 1951 (catalogue des monuments figurés) ; H. Jeanmaire, *Dionysos*, Paris, 1951, p. 48-56 et 486.

7. « Limné, le quartier où cette fête avait lieu, signifie proprement le marais ; c'était primitivement un lieu humide, séjour naturel des grenouilles » (J. Girard, *Revue des Deux Mondes*, 1878, t. XXVIII, p. 614).

8. Précisions sur le sens de κῆρες, « dangereux revenants », ap. H. J. Rose, in *H. Th. R.*, XLI, 1948, p. 217-228 ; XLIII, 1950, p. 159.

9. Voir la note de Van Daele à ce dernier vers (t. IV, p. 104, n. 4) et la concordance de Dunbar ; K. Keyssner, *Gottesvorstellung*, Stuttgart, 1932, p. 66.

lifie ainsi le blé, vu sa rareté pendant la guerre : « Le blé, chez nous, est hautement estimé, comme les dieux » (*Ach.*, 759) ; et Eschyle, grâce à cette épithète (*Gren.*, 851), accède aux honneurs divins.

Scènes de parodie. La parodos des *Nuées* (302-313) mentionne côte à côte les trois fêtes principales d'Athènes : Grandes Dionysies (« la fête de Bromios », 311), Panathénées (« procession », 307), mystères d'Éleusis (« sanctuaire ouvert aux initiés », 303). J. Girard est parti de ce texte pour montrer l'importance, à Athènes, de ce qu'il appelle « les cultes enthousiastes et mystérieux » [10]. C'est bien une initiation à ces cultes, « orphiques », dionysiaques ou éleusiniens, que parodie la scène des *Nuées*. A. Dieterich excluait, comme invraisemblable, toute allusion aux mystères d'Éleusis et regardait du côté de l'orphisme [11], dont il analysait certains hymnes ; W. Nestle et H. Kleinknecht ont repris le rapprochement [12]. G. Méautis songe plutôt aux rites de Dionysos ; il compare la situation à celle des *Bacchantes* d'Euripide (v. 470 sv.), où Penthée interroge sur la nouvelle religion le prêtre qu'il a fait prisonnier et qui est en réalité Dionysos : « Le parallélisme des deux scènes est complet : dans un cas comme dans l'autre, questions du profane à l'initié et refus de celui-ci de dévoiler les mystères sacrés » [13]. Le grabat sacré du v. 254 des *Nuées* et surtout les v. 694 sv. font penser à l'incubation, sauf qu'il s'agirait d'une incubation en état de veille [14]. La couronne, la farine dont on saupoudre l'initié comme la victime, la prière solennelle peuvent convenir à toutes les formes d'initiation et de sacrifice.

Aristophane et les mystères d'Éleusis. La similitude de deux expressions des vers 253 (ταῖς ἡμετέραισι δαίμοσιν) et 263 (εὐφημεῖν χρή, formule rituelle) avec le début de la proclamation de l'hiérophante au vers 354 des *Grenouilles* ne suffit peut-être pas à rapprocher les deux scènes. Sans doute, on a voulu écarter tout rapport entre le Dionysos de la pièce et le dieu d'Éleusis [15] ; le proverbe du vers 159, où Xanthias, l'esclave de Dionysos, se compare à « l'âne qui célèbre les mystères », n'aurait rien à voir non plus avec Éleusis [16]. Il semble pourtant qu'Éleusis et ses mystères soient le décor invisible de la comédie [17]. Plusieurs passages de la première partie, — entrée du chœur (*parodos*), proclamation de l'hiérophante, « géphyrismes », — mêlent artificiellement les « éléments empruntés aux Éleusinies et aux habitudes comiques » [18].

10. *Revue des Deux Mondes*, 1878, t. XXX, p. 391.

11. A. Dieterich, in *Rh. M.*, XLVIII, 1893, p. 275-283 (= *Kleine Schriften*, II, Leipzig, 1911, p. 117-124). Cf. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911, p. 166-170.

12. W. Nestle, *Griechische Religiosität*, II, Berlin, 1933, p. 140 ; H. Kleinknecht, *Gebetsparodie*, p. 21-26.

13. G. Méautis, in *R. H. R.*, CXVIII, 1938, p. 94.

14. Cf. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 70 et n. 3.

15. C. Pascal, *Dioniso*, Catane, 1911, p. 29 sv. (*contra* : E. Lapalus, in *R. É. G.*, XLVII, 1934, p. 5 sv.).

16. M. Tierney, in *Mélanges Navarre*, Paris, 1935, p. 395-403.

17. J. Girard, in *Revue des Deux Mondes*, 1878, t. XXX, p. 409-417 ; C. Pascal, *Dioniso*, p. 195-199 ; E. Lapalus, *o. c.*

18. J. Girard, *Revue des Deux Mondes*, 1878, t. XXX, p. 416.

Voici par exemple, dans la traduction de Jules Girard, les premiers chants du chœur des mystes : « Iacchos, ô toi qui habites ici une demeure vénérée, Iacchos, ô Iacchos, viens dans cette prairie danser avec le thiase saint, secouant l'épaisse couronne de myrte chargé de fruits qui ombrage ton front, frappant le sol d'un pied hardi et te mêlant à nos danses libres, joyeuses, brillantes de grâce, aux danses sacrées des saints initiés... Éveille, en les secouant, la flamme des torches, Iacchos, ô Iacchos, astre lumineux de l'initiation nocturne. La prairie étincelle de feux ; les genoux des vieillards bondissent ; ils rejettent les soucis et le poids accumulé de leurs nombreuses années, par l'effet de ton culte saint. Et toi, la torche à la main, guide, ô bienheureux, la jeunesse des chœurs vers les prairies humides et fleuries » [19].

Nous avons cité, à propos des mystères d'Éleusis, quelques vers de la proclamation [20]. Quant aux géphyrismes, voici « en quoi ils consistaient dans la réalité. Quand la procession sacrée était arrivée au pont du Céphise dans le bois d'oliviers, elle y trouvait une foule qui l'attendait, et la gravité religieuse disparaissait pour faire place à un échange de quolibets et de plaisanteries, de même que, dans la légende conservée par l'hymne homérique, Déméter, la mère affligée, s'était laissé dérider par la gaieté de la jeune servante Iambé, personnification mythologique des ïambes. On voit que dans un pareil sujet la comédie n'avait pas besoin de revêtir un costume étranger ; pour bien imiter, elle n'avait qu'à rester elle-même. En souvenir de la halte au pont du Céphise, le chœur s'arrête aussi dans sa marche, et débite des ïambes satyriques » [21].

Le poète ne se livre à aucune révélation interdite ; son imitation ne porte que sur l'extérieur [22]. Certains mots attirent l'attention : le bourbier « orphique » qui attend les non-initiés (v. 145 et 273) ; les « guenilles » et les « sandalettes » qu'on mettait pour s'ébattre et danser sans dommage (v. 404-407 ; cf. *Plutus*, 845-847). Mais toute l'atmosphère créée par les chœurs ravivait la nostalgie des Athéniens ; et c'est ce qu'Aristophane avait cherché pour les disposer à rappeler Alcibiade : ils n'avaient fait qu'une fois en douze ans le voyage d'Éleusis, et ç'avait été sous la protection des troupes du stratège banni, lors de son retour triomphal en 408. Quelle émotion d'entendre les initiés invoquer Iacchos ou Déméter et chanter dans les prairies des enfers le bonheur que l'initiation leur procurait au-delà de la tombe : « seuls parmi les morts, nous qui avons été initiés et avons vécu saintement, respectant étrangers et citoyens, nous jouissons des clartés sereines du soleil » (454-459) ! Ainsi avaient parlé l'auteur de l'*Hymne* homérique, Pindare, Sophocle [23] ; et Eschyle dira au début de la joute avec Euripide : « Déméter, toi qui as nourri mon esprit, fais que je sois digne de tes mystères » (886-887).

Aristophane et Asclépios. Comme les mystères d'Éleusis, la comédie qui les évoque s'élève au-dessus du niveau moyen de la religion populaire. Celle-ci

19. *Gren.*, 323-336, 340-353, ap. J. Girard, *ibid.*, p. 414.
20. Ci-dessus, p. 210.
21. J. Girard, *ibid.*, p. 416.
22. Cf. J. Girard, *ibid.*, p. 405.
23. Ci-dessus, p. 214. Voici la traduction du fragment de Sophocle (753 N.²) : « Trois fois heureux les mortels qui ont vu ces cérémonies avant de se rendre chez Hadès ; eux seuls y jouissent de la vie, pour les autres il n'y a que des maux » (H. Van Daele, *Aristophane*, t. IV, p. 107, n. 3).

apparaît davantage dans les parodies des *Oiseaux*, — où les anciens dieux, comme dans *les Nuées*, sont sacrifiés à des divinités nouvelles, — et surtout dans la dernière scène que je voudrais rappeler, la guérison du dieu Ploutos (la Richesse) dans la pièce qui porte ce titre, la dernière qui ait été jouée sous le nom d'Aristophane (388) et qui soit parvenue jusqu'à nous. L'esclave Carion raconte le miracle à sa maîtresse, la femme de Chrémyle (v. 653-746) ; des plaisanteries assez plates et d'un goût moins raffiné que jamais ralentissent le récit, dont voici l'essentiel :

Ploutos est aveugle ; Chrémyle et Carion l'ont conduit à un sanctuaire d'Asclépios, probablement celui du Pirée [24]. Après un bain d'eau salée froide, dans une source d'eau saumâtre que l'on croyait en communication avec la mer, ils mettent Ploutos au lit. En attendant le passage d'Asclépios, tous doivent se coucher et dormir ; mais Carion guette le prêtre du dieu, qu'il voit faire le tour des autels, rafler gâteaux et figues sèches, et, comme s'il était lui-même un des serpents sacrés, s'approcher d'une petite vieille dont il convoite la marmite de gruau, la mordre à la main pour imiter le serpent, et subtiliser la marmite préparée comme offrande. Le dieu arrive enfin, met sur les yeux du démagogue Néocleidès un onguent qui le rend aveugle ; après quoi « il s'assit auprès de Ploutos, et tout d'abord il lui tâta la tête ; ensuite, avec un linge bien propre, il lui essuya le tour des paupières. Panacéa (une des filles d'Asclépios) lui couvrit la tête d'un voile pourpre et tout le visage. Alors le dieu siffla : et du temple s'élancèrent deux serpents d'une taille prodigieuse... Ceux-ci, s'étant glissés doucement sous le voile de pourpre, se mirent à le lécher tout autour des paupières, du moins à ce qu'il me semblait [25], et, en moins de temps que tu n'en mettrais à... vider dix cotyles de vin, notre Ploutos, maîtresse, était debout voyant clair. Moi, je battis des mains de joie, et réveillai le maître. Quant au dieu, il s'éclipsa aussitôt avec les serpents dans le temple. Ceux qui couchaient près de notre Ploutos, tu penses s'ils l'embrassèrent ; toute la nuit ils restèrent éveillés jusqu'au point du jour. Moi, je louais le dieu tant et plus d'avoir redonné la vue à notre Ploutos si promptement, et, pour ce qui est de Néocleidès, de l'avoir rendu plus aveugle » (726-747 ; trad. Van Daele).

Les plaisanteries d'Aristophane sur la rapacité des prêtres, — on en trouve de semblables dans *les Oiseaux*, — ne prouvent pas qu'il soit resté incrédule aux prodiges d'Asclépios [26] ; ceux-ci méritent une étude spéciale, et nous les retrouverons au chapitre suivant. Jusqu'à la fin de sa vie, il paraît avoir concilié la liberté du poète comique et le respect de la religion traditionnelle ; il nous fait connaître certains rites, il confirme ce que nous savions de beaucoup d'autres ; et s'il se permet, à propos des Olympiens, le persiflage que la sophistique avait mis à la mode, la poésie de ses chœurs, si souvent religieuse d'accent et d'inspiration, fait honneur aux sentiments que le vieux culte pouvait encore susciter.

24. Cf. F. Robert, in *Revue de Philologie*, 3e série, V, 1931, p. 132-139.
25. Formule qui introduit souvent les récits d'incubation.
26. La narration du *Plutus* concorde pour l'essentiel avec les récits de miracles ; cf. E. Roos, ap. *Opusc. athen.*, III, Lund, 1960, surtout p. 75 sv.

LES « MIRACLES » D'ÉPIDAURE

« Irène se transporte à grands frais en Épidaure » et s'en retourne déçue : elle a appris seulement qu'elle vieillit et qu'elle finira par mourir [1]. Pas plus que la parodie du *Plutus*, par laquelle nous avons terminé l'étude d'Aristophane, la charge de La Bruyère ne doit nous dissimuler l'importance du culte d'Épidaure ; elle la souligne plutôt. Asclépios et ses temples étaient célèbres par toute la terre.

La bonté du dieu guérisseur (φιλανθρωπία, ἠπιότης) se manifeste dans plusieurs des miracles que je traduirai plus loin : celui de l'enfant aux osselets, celui de la coupe brisée ; et s'il punit l'incrédulité ou la fraude, ce n'est d'ordinaire pas sans appel : un repentir sincère obtient la guérison différée.

Les cures. Le dieu guérissait parfois lui-même, en plein jour, des gens éveillés ; il pouvait aussi leur envoyer ses satellites, serpents ou chiens, qui léchaient les plaies [2]. L'une et l'autre cure avait lieu plutôt la nuit, pendant l'incubation ; les Asclépieia ne devinrent des hôpitaux et il ne s'y exerça une médecine véritable qu'à l'époque romaine [3]. L'incubation partageait la faveur des songes, auxquels les anciens croyaient si volontiers ; car « il y a entre le monde des rêves et celui de la veille une étrange continuité... Il n'est donc pas étonnant qu'à la suite d'une apparition nocturne une maladie puisse être guérie, non seulement en rêve, mais en réalité. L'usage de l'incubation donna beaucoup d'efficacité aux visions du sommeil... C'était une très ancienne forme de mantique ; la plus ancienne, dit Plutarque » [4]. Le dortoir s'appelait *abaton* ou « (portique) secret » ; les nuits de ces patients qui espéraient la vision libératrice s'y écoulaient dans la ferveur et l'angoisse [5].

Les sanctuaires d'Asclépios. Asclépios exigeait à Épidaure la même pureté qu'Apollon à Delphes, et deux vers se lisaient à l'entrée de l'hiéron : « Il faut être pur quand on pénètre dans le temple parfumé d'encens, et la pureté, c'est de n'avoir que des sentiments pieux » [6] ; un puits, aussitôt les Propylées franchis, s'offrait aux fidèles ; il y en avait un autre près de l'abaton. Le sanctuaire principal, dont la popularité commence vers 500 av. J.-C., eut bientôt des filiales : à Athènes, à partir de 420, date de l'arrivée d'Asclépios à l'Éleusinion, qui lui donna l'hospitalité jusqu'à l'érection d'un Asclépieion au pied de l'Acropole [7] ; au Pirée, lieu probable de la scène du *Plutus*

1. La Bruyère, *Caractères, De l'homme.*
2. Les serpents d'Asclépios sont inoffensifs, δράκοντες ἥμεροι, à la différence des pythons de l'Inde ; cf. R. Goossens, *Mélanges Bidez* (= *Annuaire... de Bruxelles*, t. II, 1933-1934), I, p. 430-433.
3. P. Kavvadias, in *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, p. 43.
4. P.-M. Schuhl, *Essai*, p. 67 ; cf. E. Rohde, *Psyché*, p. 102.
5. Sur les nuits de l'abaton, cf. A. Defrasse-H. Lechat, *Épidaure*, Paris, 1895, p. 140-141, 242-243, 245-246.
6. Cf. O. Kern, *Religion*, II, p. 126, n. 3.
7. Cf. P. Foucart, in *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, p. 95, et *Mystères*, p. 318-320. Nous avons déjà rencontré la plupart de ces sanctuaires à propos d'Asclépios (p. 77-78).

d'Aristophane ; dans le golfe de Corinthe, Naupacte et Sicyone ; sur la côte d'Asie, Pergame et, à partir du milieu du IVe siècle, Cos, où se passe le IVe *Mime* d'Hérondas [8]. Plus tard, Rome elle-même établit Asclépios dans l'île du Tibre : désolée par une épidémie, en 293 av. J.-C., elle envoya à Épidaure une ambassade chargée de ramener le dieu sous la forme d'un des serpents sacrés [9].

Le site d'Épidaure. Au fond de l'Argolide, à 30 km de Nauplie, la route sinueuse et accidentée que dominent des forteresses en ruines débouche sur le sanctuaire : un stade, une voie sacrée, des soubassements d'édifices ; un dernier tournant fait apparaître un monument d'une admirable conservation : le théâtre, construit par Polyclète le Jeune (petit-fils du grand sculpteur) au milieu du IVe siècle, et dont les proportions, le dessin, l'acoustique font le plus parfait du monde grec. Nous ne pouvons, hélas ! qu'imaginer l'autre merveille d'Épidaure, l'autre chef-d'œuvre de Polyclète le Jeune : cette rotonde aux vingt-six colonnes extérieures doriques, de tuf ; aux quatorze colonnes intérieures corinthiennes, entièrement en marbre ; digne pendant de celle que Delphes avait construite, quelques décennies plus tôt, pour le sanctuaire d'Athéna Pronaia [10].

C'est dans ce vallon solitaire qu'Asclépios a prodigué les miracles.

Les miracles. L'intérêt apologétique des « miracles » a suscité toute une littérature. Et d'abord, on en a souvent traduit les « actes ». Ceux-ci figuraient sur six stèles que Pausanias mentionne et dont les inscriptions furent rédigées en dorien au IVe siècle av. J.-C. [10 *bis*]. Trois des stèles ont été retrouvées en 1883 par le directeur des fouilles d'Épidaure, Kavvadias ; elles contiennent soixante-six miracles ; cela devait faire cent trente environ pour les six, et comme les récits conservés se répètent fréquemment, il est peu vraisemblable que les rédacteurs, fins psychologues, en aient jamais publié davantage. Dans son livre sur « les Cures miraculeuses d'Épidaure » [11], R. Herzog a réédité les inscriptions, publiées auparavant dans les *Inscriptiones graecae* [12], dans la *Syl-loge* de Dittenberger et dans les *Kleine Texte* de Lietzmann [13] ; il y ajoute les textes qui rapportent les miracles accomplis dans les filiales d'Épidaure : à Sicyone, Athènes, Pergame, Naupacte ; puis les inscriptions beaucoup plus tardives de Julius Apella (vers 160 ap. J.-C.) [14] et de Sévérus de Sinope (224 ap. J.-C.). Il traduit les textes, les commente, et étudie d'après eux les tendances du recueil et la pratique médicale à l'Asclépieion.

8. Voir le commentaire de ce mime (qui appartient déjà à la période hellénistique) ap. A.-J. Festugière, *Monde*, II, p. 87-99.

9. Defrasse-Lechat, *Épidaure*, p. 32.

10. Sur le site, cf. F. Robert, *Épidaure*, Paris, 1935, p. 7-8 ; sur le théâtre, *ibid.*, p. 33-37 ; sur la rotonde, *ibid.*, p. 27-29, et surtout *Thymélè*, Paris, 1939, p. 296 sv.

10 *bis*. Pausanias, II, 27, 3.

11. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, Dieterich, 1931 (= *Philologus*, Suppl.-Bd XXII, 3). Cf. E. et L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Baltimore, 1945.

12. T. IV ; ed. major, 1902, par M. Fraenkel ; ed. minor, 1 (1929), par F. Hiller von Gaertringen.

13. N° 79 (P. Fiebig, 1911).

14. Celle-ci fréquemment citée ; voir la traduction d'A.-J. Festugière, in *Monde*, II, p. 115-116 (traduction de toute la première stèle dans *La Grèce*, p. 132-135).

Traduisons nous-même quelques-uns des récits les plus significatifs. Les numéros sont ceux de R. Herzog ; les titres, ceux de la pierre.

1. *Cléo resta cinq ans enceinte.* Enceinte depuis cinq ans, elle vint supplier le dieu et dormit dans l'abaton ; dès qu'elle fut sortie et se trouva hors du sanctuaire, elle mit au monde un fils qui, à peine né, se baignait lui-même à la source et trottait à côté de sa mère. Après cette faveur, elle écrivit sur son ex-voto : « Ce ne sont pas les dimensions de la tablette qu'il faut admirer, c'est la puissance divine : comment Cléo porta cinq ans son fardeau, jusqu'à l'incubation au cours de laquelle le dieu la guérit. »

2. *Grossesse de trois ans.* Isthmonikè de Pellène vint au sanctuaire demander une postérité. Pendant l'incubation elle eut une vision : il lui semblait qu'elle priait le dieu de concevoir une fille, et qu'Asclépios lui disait qu'elle serait enceinte, et que si elle demandait quelque autre faveur, il la lui accorderait aussi ; elle répondait qu'elle ne demandait rien de plus. Devenue enceinte, elle porta son fardeau trois ans, jusqu'à ce qu'elle revînt au dieu en suppliante pour obtenir sa délivrance ; pendant l'incubation elle eut une vision : il lui semblait que le dieu lui demandait si elle n'avait pas obtenu tout ce qu'elle avait sollicité et n'avait pas conçu ; quant à l'accouchement, elle n'avait rien ajouté, et ce alors qu'il s'informait si elle désirait autre chose ; elle devait le dire, car il l'aurait fait aussi. Mais, puisqu'elle était venue à lui en suppliante pour l'obtenir, il lui accorderait, disait-il, encore cela. Sur quoi, sortant en hâte de l'abaton, dès qu'elle fut hors du sanctuaire, elle accoucha d'une fille.

23. *Aristagora de Trézène.* Elle avait un ténia dans le ventre ; au cours de l'incubation, à Trézène, dans l'enceinte d'Asclépios, elle eut un songe : il lui semblait que les fils du dieu, en l'absence de celui-ci qui était à Épidaure, lui avaient coupé la tête, et que ne pouvant la remettre en place, ils avaient envoyé un messager à Asclépios pour le faire venir ; entre temps, le jour survint et le prêtre vit réellement la tête détachée du tronc ; mais la nuit suivante, Aristagora eut une vision : il lui semblait que le dieu, arrivé d'Épidaure, remettait la tête sur le cou ; après quoi, lui fendant le ventre, il en retirait le ver, puis recousait ; là-dessus, elle se trouva guérie.

5. *Garçon muet.* Il arriva au temple pour recouvrer la voix ; lorsqu'il eut sacrifié et accompli les rites, voilà que l'esclave qui apporte le feu pour le dieu donna l'ordre, en regardant le père de l'enfant, de s'engager à offrir dans l'année le sacrifice des honoraires, quand il aurait obtenu ce pour quoi il était venu. Soudain le garçon s'écria : « Je m'y engage » ; stupéfait, son père lui dit de répéter ; il répéta ; et ainsi il se trouva guéri.

44. *Fille muette.* En se promenant dans le temple, elle vit un serpent ramper d'un des arbres du bois sacré ; remplie de frayeur, elle poussa aussitôt des cris pour appeler son père et sa mère, et elle s'en retourna guérie.

17. *L'homme à l'orteil guéri par le serpent.* Celui-là avait un orteil en triste état par suite d'un abcès malin ; en plein jour, porté par les serviteurs, il s'assit sur un siège ; comme il s'était endormi, un serpent sortit de l'abaton, guérit l'orteil avec sa langue, et s'en retourna dans l'abaton. Réveillé, en pleine santé, il racontait qu'il avait eu une vision : il lui semblait qu'un jeune homme de bel aspect étendait un onguent sur son orteil.

10. *La coupe.* Un porteur de vaisselle allait au sanctuaire et, à dix stades du but, tomba par terre ; quand il se fut relevé, il ouvrit son sac et trouva les vases en pièces ; voyant brisée la coupe où son maître avait l'habitude de boire, il se désola et s'assit pour tenter de rapprocher les morceaux. Un passant

le vit et lui dit : « Pourquoi perdre ta peine, infortuné, à reconstituer cette coupe ? Asclépios d'Épidaure lui-même ne saurait la réparer. » A ces mots, l'esclave rassembla les débris dans son sac et prit le chemin du sanctuaire ; une fois arrivé, il ouvrit le sac et en tira la coupe réparée ; il raconta à son maître l'aventure et le propos, et sur ce récit, l'autre consacra au dieu la coupe.

Dans cette anecdote, dont il existe nombre d'imitations [15], l'incrédule n'est puni que par le démenti des faits ; un parjure l'est plus sévèrement dans le prodige que voici :

47 (cf. 55). *Le marchand de poissons Amphimnestos.* Il portait des poissons en Arcadie ; il avait fait le vœu de donner à Asclépios la dîme de la vente des poissons, mais ne s'exécuta pas ; tandis qu'il vendait intégralement sa pêche à Tégée, soudain, comme il était penché au-dessus des poissons, ceux-ci se mirent à le mordre et à le déchiqueter. Une foule nombreuse se réunit autour du spectacle, et Amphimnestos confessa toute la fraude dont il s'était rendu coupable à l'égard d'Asclépios. Quant il eut supplié le dieu de lui pardonner, on vit aussitôt les poissons le lâcher, et Amphimnestos en consacra la dîme à Asclépios.

La mansuétude du dieu apparaît enfin dans l'accueil qu'il réserve aux offrandes les plus modestes.

8. *Euphanès, enfant d'Épidaure.* Il souffrait d'un calcul ; entré en incubation, il lui sembla que le dieu se tenait devant lui et lui disait : « Que me donneras-tu si je te rends la santé ? » L'enfant de dire : « Dix osselets. » Le dieu se mit à rire et promit de le délivrer. Le jour venu, il s'en alla guéri.

L'enfant avait offert ce à quoi il tenait le plus ; en fait, il y a dix osselets parmi les offrandes qu'énumère un inventaire contemporain des miracles, celui de l'Asclépieion d'Athènes pour l'année 339/8 ; et R. Herzog en a découvert un de verre à l'Asclépieion de Cos [16].

Interprétation des miracles. On voit sans peine que beaucoup de ces prodiges pourraient s'expliquer rationnellement ; ailleurs, le point d'insertion du merveilleux se laisse reconnaître, à condition de faire, comme il se doit, aussi large que possible la part des forces naturelles, même imparfaitement connues, et celle de la suggestion, en particulier de la suggestion religieuse collective. La précaution s'impose même pour les miracles du christianisme, auxquels R. Herzog fait constamment appel. Sa probité, sans doute, met à part ceux de l'Évangile ; mais alors que H. Lechat s'était contenté de faire allusion à des analogies entre les miracles d'Épidaure et ceux des pèlerinages chrétiens [17], que P. Girard avait seulement comparé aux foules des Asclépieia la panégyrie orthodoxe de Tinos en l'honneur de la Panaghia [18] et s'abstenait de considérations scientifiques [19], R. Herzog institue, au long de son livre, un parallèle continu entre Épidaure et les sanctuaires chrétiens, surtout Lourdes [20]. Il s'est documenté à bonne source : les *Légendes hagiographiques* du P. De-

15. On en cite vingt chrétiennes, et d'autres en Orient ; cf. R. Herzog, p. 129.
16. Cf. R. Herzog, p. 136.
17. *Épidaure*, p. 141-161, *passim*.
18. *L'Asclépieion d'Athènes*, Paris, 1881, p. 127-128.
19. *Ibid.*, p. 11.
20. Ainsi p. 42, 62-63, 69, 99, 154.

lehaye, les « livres des miracles » des vieux pèlerinages bavarois, l'*Histoire critique de Lourdes* du chanoine Bertrin, d'autres ouvrages catholiques. Mais il renvoie surtout aux *Antike Heilungswunder* de O. Weinreich [21]. La conclusion qui se dégage de son enquête est que les prétendus miracles des pèlerinages païens ou chrétiens tiennent à l'action combinée de l'art médical et de la suggestion.

La vieille théorie de la « foi qui guérit » n'explique cependant pas tout [22]. Un médecin, le Dr R. Van der Elst, note à propos d'Épidaure : « Nulle certitude de guérisons organiques..., nulle analogie avec Lourdes... ; maintes maladies étaient de pures névroses, guéries par suggestion dans le somnambulisme ou dans un sommeil provoqué par un narcotique » [23]. Il faut tenir compte de la qualité des miracles de Lourdes ; au contraire, « exception faite pour quelques ex-voto que leur naïveté et leur concision sauvent de la puérilité, le merveilleux, le miraculeux tel que le présentent la plupart des récits de l'antiquité hellénique... oscille entre le romanesque, la grosse fable populaire et le récit d'édification, cousu, pourrait-on dire, de fil blanc » [24]. N'a-t-il pu, cependant, se produire à Épidaure de vrais miracles, récompenses d'une foi sincère qui, avant l'Évangile, — comme, maintenant encore, là où l'Évangile n'a pas été annoncé, — ne pouvait aller qu'à un Dieu inconnu ?

LA RELIGION DE SOCRATE

L'attitude d'Aristophane représentait celle de la moyenne des Athéniens cultivés, qui gardaient l'essentiel des croyances populaires ; parmi celles-ci, il fallait faire une place privilégiée au culte d'Asclépios [1]. Avec Socrate, nous abordons une pensée religieuse d'où la foi traditionnelle, sans doute, n'est pas absente, mais qui se pose des questions nouvelles, si nouvelles qu'elles déconcertent les contemporains et amènent une condamnation à mort. Avant d'attirer les historiens, le problème a occupé les disciples du maître, soucieux de blanchir sa mémoire. Comme Maurice Croiset l'a écrit à propos d'un des premiers dialogues de Platon, *Euthyphron* : « La religion de Socrate... n'était pas tout à fait identique à celle du peuple athénien. Il fallait marquer cette différence ; et, en la déterminant, discrètement, mais nettement, il fallait faire sentir combien elle valait mieux, combien elle était en réalité plus religieuse » [2].

21. Giessen, 1909 (*R. G. V. V.*, VIII, 1).
22. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1928, t. II, p. 480-486.
23. R. Van der Elst, dans l'article « Guérisons miraculeuses » du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* dirigé par A. d'Alès, t. II, c. 432.
24. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, II, p. 367-368. — Sur Épidaure, cf. encore B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster (W.), 1950, p. 15-32 ; et voir ci-dessus, p. 168-170, les hymnes à Asclépios et à Hygie.

1. Voir ci-dessus, p. 108-109, les fêtes d'Asclépios ; et le chapitre précédent.
2. M. Croiset, *Notice* d'*Euthyphron*, dans *Platon, Œuvres complètes* (Collection des Universités de France), I, Paris, 1920, p. 178. Dans ce chapitre et le suivant, sauf indication contraire, les traductions de Platon sont empruntées à cette collection.

Le socrate historique. Mais que savons-nous de la vie, de l'œuvre, de la personne de Socrate ? Faut-il croire Platon, Xénophon, Aristote ou même Aristophane ? Car ces quatre auteurs nous parlent du philosophe, chacun à sa manière, et en présentent des images assez diverses. Voici un siècle et plus que la critique oscille entre leurs témoignages.

Le 11 juillet 1841, Soeren Kierkegaard soutenait à Copenhague une thèse latine sur « le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate » ; il y renvoyait dos à dos le Socrate de Xénophon et celui de Platon ; la rare stupidité du premier rabaissait son modèle jusqu'à en faire un épais bourgeois, tandis que le second l'élevait tout aussi mal à propos au rang d'homme divin ; « entre le philosophe de Platon et le sophiste sentencieux entrevu par Xénophon, le véritable Socrate est plutôt l'original dessiné par Aristophane » [3] : *les Nuées* mettent en scène le danger que l'ironie constitue pour l'ancien hellénisme ; la situation de l'ironiste à l'égard des autres sophistes s'exprime dans la relation de Socrate avec le chœur, relation à la fois de participation et d'opposition. On peut d'ailleurs reconnaître l'historicité substantielle du témoignage d'Aristophane sans admettre de rupture entre lui et Socrate, ni d'influence profonde des *Nuées* sur le procès [4] ; mais le portrait du comique reste une charge.

Aristote fait honneur à Socrate d'une double innovation : les discours inductifs et la définition universelle [5], tandis qu'il attribue au seul Platon la théorie des Idées ; et la netteté de ses affirmations s'oppose à la thèse écossaise (Burnet et Taylor), d'après laquelle, jusqu'à *la République* et au *Phèdre* inclusivement, le Socrate des dialogues ne se distinguerait pas du Socrate réel [6].

Entre Xénophon et Platon, la critique hésite davantage. Un des derniers historiens de la littérature grecque fonde encore sur Xénophon toute son étude de Socrate [7]. La bonhomie des *Mémorables* inspire confiance ; mais cette bonhomie un peu courte ne suffit pas à rendre compte d'une emprise comme celle de Socrate ni des inimitiés qu'il a provoquées. Entendons une dernière fois Kierkegaard : « Xénophon défend Socrate de telle façon qu'il en devient non pas seulement innocent, mais tellement inoffensif qu'on se demande avec stupeur quel démon a pu saisir les Athéniens au point de leur faire voir en lui autre chose qu'un gaillard absolument quelconque, cocasse et bavard, aussi incapable de bien que de mal, incapable de gêner personne et prêt à railler de bon cœur l'opinion commune pour peu qu'on ait daigné écouter ses contes à dormir debout » [8] ; et Burnet, plus sobrement : « L'apologie de Xénophon dépasse le but : jamais on n'aurait mis Socrate à mort s'il avait été ainsi » [9]. D'autre part, *les Mémorables* utilisent des données de provenance fort diverse, et les

3. S. Kierkegaard, ap. P. Mesnard, *Le Vrai visage de Kierkegaard*, Paris, 1948, p. 120 et 137.

4. Cf. Wolfg. Schmid, « Das Sokratesbild der Wolken », in *Philologus*, XCVII, 1948, p. 209-228.

5. Aristote, *Métaph.*, XII, 4, 1078 b 27 ; cf. Th. Deman, *Le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942, surtout p. 71 et 77-80.

6. Sur la position de Burnet et de Taylor, cf. mon « Bulletin d'ancienne philosophie grecque », in *Rech. de sc. rel.*, XXI, 1931, p. 114-118.

7. Wilh. Schmid, *Geschichte der griech. Literaturgeschichte*, III, Munich, 1940, p. 217-280, surtout p. 269-270.

8. S. Kierkegaard, ap. P. Mesnard, *Le Vrai visage de Kierkegaard*, p. 120-121.

9. J. Burnet, *Greek Philosophy*. I. *Thales to Plato*, Londres, 1914, p. 149.

détails précis de la source y deviennent souvent des généralités vagues [10] ; leur valeur historique n'atteint pas à celle des *Helléniques*, moins encore, peut-être, à celle de l'*Apologie* platonicienne ou de la *VII*e *Lettre* ; c'est ce qui ressort, en particulier, des deux récits où l'on peut comparer entre eux Xénophon et Platon : le conflit qui oppose Socrate et l'assemblée à propos de la procédure illégale instituée après les Arginuses contre les stratèges [11], et sa résistance à l'arrestation de Léon de Salamine [12]. Dans les deux cas, Platon se montre en possession de renseignements personnels, indépendants de l'œuvre historique de Xénophon. Le P. de Strycker, qui a établi ce point [13], conclut que l'*Apologie* livre « la vérité historique non seulement sur la matérialité des faits, mais également sur leur signification » [14].

Sans tomber dans les exagérations de Burnet et de Taylor, sans attribuer avec eux au vrai Socrate la théorie des Idées et les principes de la cité idéale qu'expose *la République*, on retiendra « les données... qui font l'objet d'un récit proprement dit », comme « les noms de ceux qui furent présents à la mort de Socrate, dans le *Phédon*, ou les événements que raconte Alcibiade dans son discours du *Banquet* » [15] ; surtout lorsque Platon n'a pas de doctrine qui corresponde aux faits rapportés : c'est le cas des songes du *Criton* et du *Phédon* [16]. Au contraire, quand un élément doctrinal intervient, la fidélité même de Platon à l'idéal constructif de Socrate l'entraîne à des développements, à des prolongements où il dépasse de beaucoup la pensée de son maître. A cette réserve près, son témoignage permet plus souvent que tout autre la certitude.

Il fallait légitimer notre confiance afin d'examiner avec quelque sûreté les deux aspects qui constituent la personnalité religieuse de Socrate, si bien défini : « un maître de vie intérieure et de réforme morale » [17]. Nous commencerons par la morale.

La morale religieuse de Socrate. Une fois admis un large recours aux dialogues de Platon, nous trouvons dans l'*Apologie, Criton, Gorgias, le Banquet* les éléments d'une éthique religieuse originale.

Voici quelques-uns des principes de Socrate, dont le simple énoncé révèle à quel point il se sépare de son temps :

1° Il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre et surtout que d'y vivre sans expier. C'est une des grandes leçons du *Gorgias* (469 a sv., 482 b) ; et la série de crimes qui a porté Archélaos sur le trône de Macédoine ne l'empêche pas, quoi qu'en dise Polos, d'être plus à plaindre que ses victimes et le plus malheureux de tous les hommes, s'il garde son injustice au lieu d'en être délivré (470 d-471 d, 479 d-e).

2e Le jugement du sage lui suffit, et le témoignage de sa conscience prévaut sur l'opinion commune. « Je préfère me trouver en désaccord et en opposition

10. Voir É. de Strycker, « Les témoignages historiques sur Socrate », in *Mélanges H. Grégoire*, II (= *Annuaire... de Bruxelles*, X, 1950), p. 212, n. 4, et 214 ; cf. p. 223-224.
11. *Hell.*, I, 7, 14-15 ; *Mém.*, I, 1, 18 et IV, 4, 2 ; *Apol.*, 32 b-c.
12. *Mém.*, IV, 4, 3 ; *Apol.*, 32 c-d ; *Lettre VII*, 325 c.
13. *O. c.* (n. 10), p. 219.
14. *Ibid.*, p. 224-225.
15. *Ibid.*, p. 226.
16. *Ibid.*, p. 205-206.
17. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 73, n. 2.

avec tout le monde que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire » (*Gorg.*, 482 b-c ; cf. 475 c-476 a) ; « j'ai pour principe... de ne me laisser persuader par rien que par une raison unique, celle qui est reconnue la meilleure à l'examen... Quand il s'agit du juste et de l'injuste... ce n'est pas tant des propos du grand nombre qu'il faut nous soucier que du jugement de celui qui, seul, s'y connaît en fait de justice et d'injustice, en un mot, de la vérité pure » (*Criton*, 46 b, 47 c, 48 a) [18].

3° Les seules vraies valeurs sont intérieures ; beauté, richesse, réputation ne comptent pas ; l'homme lui-même n'est rien, ou plutôt, l'homme véritable, c'est l'âme. Le Socrate de l'*Apologie* le dit en deux endroits, d'abord dans une apostrophe, avec raisonnement a fortiori, à l'Athénien qui prétend lui interdire la philosophie : « Quoi ! tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à ta raison, quant à la vérité, quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas ! » (29 d-e) ; puis quand il raconte sa conduite lors de l'arrestation de Léon : « De la mort — excusez-moi de le dire sans plus de façon — je me soucie comme de rien ; mais je ne veux faire quoi que ce soit d'injuste ou d'impie, et de cela je me soucie avant tout » (32 d). Dans les deux passages, des expressions équivalentes marquent un souci différent : ἐπιμελούμενος... οὐκ ἐπιμελῇ (29 d 8, e 2), οὐ μέλει... μέλει (d 1, 3) ; mais le chiasme souligne le déplacement de la négation : ce dont l'Athénien n'a cure devient l'unique objet des préoccupations de Socrate. Son indifférence aux dons extérieurs ressort de la comparaison entre le texte du *Banquet* (216 d 8-e 4) où Alcibiade dit de lui : « Ni la beauté d'autrui ne l'intéresse en rien (μέλει... οὐδέν)... ni sa richesse ; ni la possession de tel ou tel autre de ces avantages qui sont aux yeux de la foule une enviable félicité ; mais il estime que tous ces biens n'ont aucune valeur, et que nous ne comptons nous-mêmes pour rien » [19] ; et celui où Lachès professe la même insouciance à l'égard de la jeunesse ou de la réputation du maître auquel il se confiera : « Qu'il soit jeune, encore peu connu, ou qu'il ait quelque autre désavantage de ce genre, cela m'est tout à fait égal », οὐδέν μοι μέλει (*Lach.*, 189 a 8-b 1).

Une direction spirituelle. Ce texte de *Lachès* a un intérêt capital pour la réforme morale dont Socrate se fait l'apôtre ; le sage y apparaît, en effet, comme le modèle achevé du directeur. J'ai étudié ailleurs les expressions qui le rapprochent des *Nuées* d'Aristophane et de plusieurs endroits de la *VII*[e] *Lettre*, pour dégager de ces similitudes les éléments d'un vocabulaire de la direction spirituelle [20]. Il faut ajouter à l'inventaire le portrait du *Banquet*, où Alcibiade décrit avec tant de force l'influence des discours de Socrate (comme Ménon le fait de son côté, *Mén.*, 80 a-b, en le comparant à la torpille marine), l'état à la fois de possession et d'extase où ils mettent les auditeurs (215 d-e) et le retour sur eux-mêmes auquel ils les obligent : « Il me contraint

18. M. Croiset note à cet endroit : « La vérité, conçue comme un attribut essentiel de Dieu, semble être identifiée ici à Dieu lui-même (*o. c.*, I, p. 223, n. 2). En effet, science et conscience viennent ici de Dieu, et c'est finalement Dieu qui parle par la bouche du juste.

19. Cf. l'opposition qu'Alcibiade institue entre les discours des plus grands orateurs (215 d 2-3) et ceux de Socrate.

20. « Socrate directeur de conscience », in *R. É. G.*, LI, 1938, p. 395-402 ; cf. *Biblica*, XXX, 1949, p. 503-508 (d'après B. Snell).

d'avouer que, pauvre de mérites comme je suis, au lieu de m'occuper d'abord de mes affaires, je fais celles des Athéniens... Ce que de ma part on ne croirait pas possible, que je rougisse devant personne, il me l'a fait éprouver : il me fait rougir de honte, lui seul. Car j'ai bien conscience en mon for intérieur [21] que je n'ai rien à lui répondre, qu'il faut faire comme il dit, et que, loin de lui, aussitôt je me laisse vaincre par l'ambition et la gloire populaire » (*Banq.*, 216 a-b).

Préoccupation de l'âme et du progrès moral, voilà ce que Socrate veut pardessus tout inculquer à ses disciples. Les admirateurs de Gorgias venaient aussi lui demander une amélioration quotidienne : « quel bénéfice retirerons-nous de tes leçons ? » (*Gorg.*, 455 d 2-3 ; cf. *Protag.*, 318 a 4) ; c'est ce que Protagoras promet aux siens : « Chaque jour progresser de bien en mieux » (*Protag.*, 318 a 9). Socrate s'était fixé à lui-même cette tâche essentielle, impossible à accomplir sans une foi : sur quoi reposait sa vie intérieure ?

La vie intérieure. Le fondement de la religion intime de Socrate est un principe apparenté à l'un de ceux qui constituaient l'originalité de sa morale : de même que le jugement du sage lui tient lieu de l'opinion de la foule, Dieu mérite qu'on lui obéisse de préférence à toute autre loi. « J'obéirai au dieu plutôt qu'à vous » dit Socrate à ses juges (*Apol.*, 29 d 3), comme saint Pierre le dira aux siens (*Actes des Apôtres*, 4, 19). Quel est ce dieu auquel il faut absolument et uniquement obéir ? Une voix intérieure le représente dans l'âme de Socrate, ce « démon » qu'il croit entendre l'arrêter sur place ou le retenir avant un faux pas [22], dont il guette les inspirations et qui a provoqué la seconde accusation de Mélitos : substituer aux dieux de la cité des divinités nouvelles (*Euthyphron*, 3 b) ; le « démon » de Socrate est devenu un thème de la littérature à toutes les époques ; ni Plutarque cependant [23], ni Apulée, pour ne citer que deux des continuateurs les plus fameux de Platon, n'ont beaucoup ajouté à la description des Dialogues. Comme tant de païens à toutes les époques, Socrate tendait au Dieu inconnu ; à lui, mieux qu'à tout autre, s'applique le mot du discours à l'Aréopage : « Celui que vous adorez (εὐσεβεῖτε) sans le connaître » [24] ; « il est avant tout théiste, et secondairement polythéiste par impuissance d'une raison orientée d'ailleurs vers le monothéisme... Dans cette multiplicité de dieux dont il avoue ne connaître ni la nature ni les noms, il affirme une Providence une et vivante » [25].

Il ne met pas en doute que cette Providence veille sur l'homme de bien, vivant et mort : l'enseignement de l'*Apologie* (41 c-d) est confirmé par celui du *Criton* (54 b-c), où les lois menacent Socrate, s'il s'évadait, d'un mauvais accueil de leurs sœurs chez Hadès ; et, si Socrate est encore responsable de ces enrichissements de sa pensée, par le X^e^ livre de *la République*. C'est une des convictions qu'il a le plus fortement inculquées à Platon : au delà de toutes

21. Ici apparaît la conscience morale ; cf. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 69, n. 2.

22. Cf. *Apol.*, 31 d, 40 a-c, 41 d ; *Euthyphr.*, 3 b ; *Euthyd.*, 272 e ; *Rép.*, VI, 496 c ; *Phèdre*, 242 b-c ; *Théét.*, 151 a. (Textes étudiés par H. Gundert, in *Gymnasium*, LXI, 1954, p. 513-531.)

23. J'ai traduit le *Démon de Socrate* de Plutarque au début du livre de H. Pourrat, *Le Sage et son démon* (Paris, 1950).

24. *Actes*, 17, 23 ; cf. A. Bremond, *La Piété grecque*, p. 19, et ci-après, p. 333-337.

25. A. Bremond, *ibid.*, p. 17-18 et 39.

les démonstrations rationnelles, caduques pour la plupart, le *Phédon* prouve l'immortalité de l'âme par l'attitude de Socrate mourant (cf. 115 c-d). Ni Socrate ni Platon ne mettent en question le fait de l'immortalité ; l'hésitation ou l'incertitude ne portent que sur le mode de la rémunération, sur le genre de vie qui attend l'âme ; s'il y a là un mythe ou un risque à courir, ils ne concernent pas la survie elle-même [26].

L'apostolat et la prière de Socrate. Comment se manifestait, dans la vie privée, cette foi de Socrate en une Providence, sinon en un Dieu personnel ? Qu'était sa charité ? Qu'était sa prière ? C'est bien comme un apôtre qu'il se présente dans l'*Apologie*, puisqu'il sacrifie tout à la mission qu'il dit tenir de Dieu : « Stimuler les Athéniens, comme un taon stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité » (*Apol.*, 30 e), les convaincre de leurs ignorances, dont la pire est de croire que l'on sait alors que l'on ne sait pas (*Apol.*, 21 d, 23 b) ; c'est là sa raison d'être ; or « quiconque occupe un poste — qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef — a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur » (*Apol.*, 28 d). Et s'il n'est apôtre digne de ce nom qui ne demeure uni au dieu qui l'inspire et le soutient, refuserons-nous l'élévation de l'âme vers Dieu à ce contemplatif qui restait à méditer de longues heures, en pleine rue, avant un banquet (*Banq.*, 174 d, 175 b), à l'armée, d'un soleil à l'autre ? « Concentré dans ses pensées, il s'était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, tenu debout à viser quelque idée, et comme elle ne lui venait pas, au lieu d'abandonner la partie, il était ainsi resté en plan, à chercher. Il était midi déjà ; les hommes le regardaient ; l'un à l'autre ils se racontaient la merveille : ' Depuis le petit jour, Socrate est planté là, en train de faire ses réflexions ! ' En fin de compte, le soir venu, quelques-uns de ces observateurs, après leur dîner, et comme justement on était alors en été, transportèrent dehors leurs lits de camp ; en même temps aussi ils surveillaient si Socrate passerait encore la nuit debout. Or debout il resta jusqu'à ce que le jour parût et que se fût levé le soleil ! Puis, après avoir fait à celui-ci sa prière, il quitta la place et s'en alla » (*Banquet*, 220 c-d).

Socrate se contentait-il d'une adoration muette, sans demande particulière ? D'autres textes donnent à penser qu'il ne s'interdisait pas de formuler une intention. Xénophon (*Mémorables*, I, 3, 2) dit qu'« il priait les dieux simplement de lui accorder les biens, persuadé que les dieux savent le mieux ce que sont les biens ». Ses prières du *Phèdre* permettent des précisions. Celle qui termine la palinodie à l'Amour contient des termes rituels : « bienveillant et propice », εὐμενὴς καὶ ἵλεως... δίδου (257 a 7-9), qui reviendront au IVe livre des *Lois* (712 b 5). La seconde surtout, celle qu'il adresse vers la fin du dialogue (279 b 8-c 3) aux divinités locales, exprime son idéal de vie

26. Cf. *Phédon*, 114 d 4-7, et É. de Strycker, « Socrate et l'au-delà d'après l'*Apologie* platonicienne », in *Les Études classiques*, XVIII, 1950, p. 269-284, surtout p. 282. Même conclusion ap. E. Ehnmark, « Socrates and the Immortality of the Soul », in *Eranos*, XLIV, 1946, p. 105-122 : « Socrate admettait (après la mort), comme sa croyance personnelle, une vie réelle, en toute béatitude, sous la protection des dieux » (p. 122).

sobre et modeste [27] : « O Pan ami et vous tous, dieux de ce lieu, donnez-moi de devenir beau dans mon intérieur ; quant à l'extérieur, que tout ce que j'ai soit en amitié avec le dedans. Puissé-je n'estimer riche que le sage, et avoir d'or juste ce que ne pourrait emporter ou emmener un autre que l'homme vertueux » [28]. Dans leur simplicité, ces quelques lignes révèlent un art accompli : les mots se répondent (φίλε... φίλια), s'opposent (τἄνδοθεν... ἔξωθεν), s'apparentent (σοφός... σώφρων, quoi qu'il en soit de l'étymologie). La richesse se distingue de l'abondance de l'or ; de celui-ci il faut très peu, si même on ne doit pas, comme Platon dans *les Lois*, le bannir entièrement de la cité [29]. Sagesse, tempérance, modération coïncident : « pour moi, conclut Socrate, ma prière a la juste mesure », ἐμοὶ... μετρίως ᾠ̓χται (279 c 3-4).

Il fallait rappeler ces traits du maître de Platon pour expliquer une influence exceptionnelle et le travail d'épuration opéré dans l'âme païenne. L'ironie socratique, avec ses questions d'apparence innocente, est moins malignité à l'égard des fats qu'aveu d'ignorance personnelle. Le P. André Bremond n'a sans doute pas tort de terminer ainsi son étude : « De tous les païens le plus humble..., il humiliait sa raison devant Dieu, avouant son infirmité et sa dépendance... Si de quelque païen l'on peut dire le mot de Tertullien : ' une âme naturellement chrétienne ', c'est de cet homme-là » [30].

LA RELIGION DE PLATON

Les préparations du platonisme. S'il y a dans la religion philosophique des Grecs un spiritualisme foncier, c'est avec Socrate et Platon qu'il prend son plein épanouissement. Nous avons vu comment, sur la nature de l'âme, un fragment de Pindare (131 b S.) préparait les voies aux deux penseurs attiques [1] : « Chez lui, comme dans maint hymne chrétien, il y a une sorte de conflit entre deux concepts opposés. L'âme appartient à un autre monde, mais la réalité même de l'existence terrestre implique sa séparation de sa vraie patrie. L'âme est à la fois unie au divin et séparée de lui ; l'antinomie peut s'exprimer dans les termes ' distance ' et ' proximité '... C'est une étrange coïncidence dans l'histoire de la religion que les deux idées de distance et de proximité, qui marquent les deux pôles de la vie religieuse, aient reçu pour ainsi dire leur expression permanente dans la langue grecque » [2].

La similitude de certaines attitudes religieuses est une des affinités qui rapprochent Pindare et Platon [3]. Ils ont en commun, par exemple, à la fois le

27. Cf. *Pindare et Platon*, p. 113.

28. Sur cette prière, qui résume aussi la « vie intérieure » de Platon, cf. E. Bickel, « Platonisches Gebetsleben », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXI, 1908, p. 535-554 ; A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 322.

29. Cf. *Pindare et Platon*, p. 114.

30. A. Bremond, *La Piété grecque*, p. 62.

1. Ci-dessus, p. 198.

2. E. Ehnmark, « The Problem of Immortality » (in *H. Th. R.*, XLIV, 1951, p. 1-23), p. 10-11. Cf. M. P. Nilsson, « Nähe zu und Distanz von der Gottheit », in *Opusc.*, III, p. 11-26.

3. C'est un des points de départ de mon livre, *Pindare et Platon*, 1949.

sentiment que les fables de la mythologie ne satisfont pas l'âme religieuse, et une fidélité convaincue à la religion traditionnelle. Avec Eschyle, l'idée de justice pénètre dans le monde des dieux ; si tel fragment tombe sous les critiques de Platon [4], l'ensemble de sa théologie s'attache à interpréter les traditions religieuses en un sens acceptable pour la vraie piété, et son Prométhée annonce le juste souffrant de *la République* [4 bis]. Les présocratiques, Xénophane, Parménide, Empédocle, ont également contribué à épurer la notion du divin. L'influence au moins diffuse du pythagorisme et de l'orphisme s'est exercée aussi [5]. Le platonisme est beaucoup mieux qu'un éclectisme, mais il ne répudie aucun héritage.

On peut donc, semble-t-il, aborder la religion de Platon en étudiant chez lui la foi traditionnelle, celle du citoyen d'Athènes, loyal envers son pays malgré toutes les incompréhensions de ses compatriotes et en dépit de ses propres déceptions. Viendra ensuite la religion du philosophe, cette métaphysique fondée sur la parenté de l'âme avec les Idées, qui aboutit à une connaissance religieuse et s'oriente vers une ressemblance aussi parfaite que possible avec Dieu. Enfin celle du converti, l'astrolatrie qui réchauffe sa vieillesse et achève en contemplation le désir de savoir [6].

I. PLATON ET LA RELIGION TRADITIONNELLE [7]

Dans toute son œuvre, dès *Euthyphron*, mais surtout dans *la République* et *les Lois*, Platon revise les croyances et la mythologie traditionnelles ; sans rompre avec l'héritage des ancêtres [8], il épure des légendes trop souvent immorales afin de restaurer le sens religieux.

L'impiété selon Platon. Qu'était-ce, au juste, que croire aux dieux ? On s'est demandé si le Grec exprimait par là une foi sincère à l'existence des dieux ou seulement le culte légal que la cité obligeait à leur rendre ; la supériorité des « plus forts » (κρείττονες), admise sans examen, commande « une vénération active dans les formes reçues » plus qu'une adhésion de l'âme ; l'athéisme consiste dans le refus des honneurs qui sont dus à Dieu, et, ainsi entendu, il avait fait condamner bien des philosophes : Anaxagore, par exemple, puis Socrate.

Pour Platon, la négation de l'existence des dieux est un scandale ; il y en adjoint deux autres, négation de la Providence : les dieux existent, mais ils se désintéressent des affaires humaines ; tentatives de corruption sur les

4. Celui du *Jugement des Armes* (350 Nauck²) ; cf. *Pindare et Platon*, p. 179, n. 1.

4 *bis*. Cf. *Studia patristica* IX (= « Texte und Unters. », 94), Berlin, 1966, p. 30-40.

5. Ci-dessus, p. 202-206.

6. On pourrait encore étudier les mythes, si profondément religieux ; cf. ci-dessus, p. 206.

7. Cf. *Pindare et Platon*, p. 133-139, pour les références aux travaux modernes ; ajouter : V. Martin, « Sur la condamnation des athées par Platon... », in *Studia philosophica*, XI, 1951, p. 103-154 ; W. de Mahieu, « La doctrine des athées au X^e^ livre des *Lois* de Platon », in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XLI, 1963, p. 5-24 ; XLII, 1964, p. 16-47.

8. E. R. Dodds a montré (*The Greeks*, p. 179 sv. = *Les Grecs*, p. 175 sv.) l'importance de ce que G. Murray appelle le « conglomérat hérité ».

dieux : ils s'occupent des hommes, mais ceux-ci peuvent les acheter et les séduire par des sacrifices et des offrandes. C'est la triple impiété exposée par Adimante, qui se fait le champion de l'injustice au II^e livre de *la République* avec un cynisme digne de Thucydide ; je pense au dialogue entre les Athéniens et les Méliens (V, 86-111). Il énonce et réfute l'objection : « Mais avec les dieux ni la dissimulation ni la force ne peuvent rien. Eh bien ! s'ils n'existent pas ou s'ils n'ont cure des affaires humaines, pourquoi de notre côté nous soucier de leur échapper ? Et s'ils existent et s'occupent de nous, nous ne les connaissons, vraiment, et n'avons entendu parler d'eux que par les traditions et par les généalogies poétiques ; or, les mêmes autorités nous apprennent qu'on peut, par des sacrifices, des prières flatteuses, des offrandes, séduire et fléchir les dieux ; il faut les croire sur les deux points ou ne les croire sur aucun. Que s'il faut les en croire, soyons criminels et faisons des sacrifices du fruit de nos crimes » (365 d-e).

Ici Socrate ne répond pas directement à Adimante ; mais au X^e livre des *Lois*, le vieil Athénien, c'est-à-dire Platon en personne, adresse au jeune athée cette exhortation pathétique [8 bis] : « Mon enfant, tu es jeune ; le progrès du temps modifiera beaucoup de tes opinions actuelles et te fera passer à l'autre camp ; attends donc jusque là pour t'ériger en juge des questions les plus graves ; or, la plus grave, celle que tu regardes maintenant comme négligeable, c'est d'avoir sur les dieux les idées correctes d'où il dépend que la vie soit belle ou non. Et d'abord, si je t'énonce à leur sujet un grand principe, je ne crains pas d'être jamais démenti ; écoute. Tu n'es pas le seul, vous n'êtes pas les premiers, tes amis et toi, à penser comme vous faites sur le compte des dieux ; à chaque génération, il s'en trouve plus ou moins à contracter cette maladie ; eh bien ! ce que je puis te dire pour avoir fréquenté beaucoup de ces gens-là, c'est que jamais aucun de ceux qui dans leur jeunesse ont cru qu'il n'y avait point de dieux n'a persévéré jusqu'à la vieillesse dans cette opinion ; deux erreurs cependant se sont maintenues à propos des dieux, non chez un grand nombre, sans doute, mais enfin chez quelques-uns : c'est que si les dieux existent, ils se désintéressent des affaires humaines, et ensuite que s'ils s'y intéressent, ils se laissent fléchir par des sacrifices et des prières. Là-dessus, si tu m'en crois, tu attendras d'y voir aussi clair que possible, en examinant le pour et le contre, en t'informant auprès d'autrui et tout spécialement auprès du législateur ; d'ici là, n'aie pas l'audace de commettre à l'égard des dieux la moindre impiété » (888 a-d ; cf. 885 b 4-9, XII, 948 c et *Epinomis*, 980 d 1-3).

Contre les fables poétiques. La fin du II^e livre de *la République* et le début du III^e dénoncent les blasphèmes de l'épopée et de la tragédie. Dieu, étant bon, ne peut être la cause du mal. C'est l'impiété majeure des poètes que de le lui imputer ; de là une première loi de la cité idéale : « Dieu n'est cause que du bien » (380 c 9-10) ; mais Platon ne défend pas moins la vérité et l'immutabilité divines, incompatibles avec des déguisements, avec de prétendues métamorphoses ; et une seconde loi interdit de présenter les dieux comme des enchanteurs et des séducteurs.

En somme, Platon en veut moins aux dieux de la mythologie qu'aux fables

8 *bis*. Et peut-être autobiographique (H. J. McLendon, in *Journal of Religion*, XXXIX, 1959, p. 88-102).

qui les défigurent, ces légendes honteuses, propres à fausser l'esprit des enfants (377 e-378 e), comme la mutilation d'Ouranos et autres horreurs (*Euthyphron*, 5 e-6 c). Le culte lui-même échappe à la condamnation ; bien mieux, Platon, comme Socrate, semble l'accepter, de très bonne foi, avec les noms des dieux ; en cette matière, il faut « se conformer à la loi » (*Timée*, 40 e 3) [9].

Platon et le culte de Delphes. Athènes honorait surtout Zeus, Poséidon et Athéna, puis Apollon, le souverain de Delphes. Entre tous les Olympiens c'est celui-là que Socrate et Platon révèrent de préférence : Socrate, peut-être à cause de l'oracle rapporté de Delphes par Chéréphon et auquel il croyait sincèrement [10] ; Platon, par fidélité à une tradition dorienne qui lui est chère [11] : « C'est à Apollon, le dieu de Delphes, à dicter les plus importantes, les plus belles, les premières des lois... celles qui regardent la fondation des temples, les sacrifices, et en général le culte des dieux, des démons et des héros, et aussi les tombeaux des morts et les honneurs qu'il faut leur rendre pour qu'ils nous soient propices ; car ces choses-là, nous les ignorons ; et, fondateurs d'un État, nous ne nous en rapporterons, si nous sommes sages, à aucun autre, et nous ne suivrons pas d'autre interprète que celui du pays ; car ce dieu, interprète traditionnel de la religion, s'est établi au centre et au nombril de la terre pour guider le genre humain » (*Rép.*, IV, 427 b-c).

C'est à lui que les gardiens de l'État militaire devront sacrifier avant de dresser leurs tentes (*Rép.*, III, 415 e 4) ; morts, ils seront « démonisés » ou au moins héroïsés sur son avis : « l'État leur consacrera des monuments et des sacrifices publics, à titre de démons, si la Pythie l'autorise ; sinon, comme à des êtres bienheureux et divins » (*Rép.*, VII, 540 b 7-c 3) [12].

L'importance du rôle d'Apollon, déjà si grande dans la république idéale, croît encore dans la cité « apollinienne » des *Lois*. Les gardiens de la première, ces philosophes qui se partagent entre les affaires politiques et la contemplation de l'Idée du Bien, soleil du monde intelligible (*Rép.*, VII, 540 a-b), deviennent dans la seconde les garants de la justice, εὔθυνοι, prêtres d'Apollon et du Soleil (*Lois*, XII, 947 a 5). « Ainsi la contemplation directe des philosophes dans le divin paradigme qu'est *la République* se mue en sacerdoce d'Apollon dans la cité qui s'en écarte le moins » [13]. Dans l'une et l'autre, l'ordre suivant régit le culte : 1° les Olympiens ; 2° les divinités chtoniennes ; 3° les démons ; 4° les héros (cf. *Lois*, IV, 717 a-b). Ces démons supérieurs aux héros servent d'intermédiaires entre les dieux et les hommes ; c'est ce que prouvent les descriptions concordantes du *Banquet* et de l'*Epinomis* [14].

Le respect de Platon pour tout ce qui vient de Delphes s'accorde avec son traditionalisme pour interdire, selon le précepte rituel qui était passé en proverbe, de « remuer ce qui est bien en place ». Un important passage des *Lois* (V, 738 b-d) édicte les règles à suivre en cas de fondation : « Que l'on fasse une

9. Cf. A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XXII, 1932, p. 50 en note.

10. Chéréphon avait demandé à la Pythie s'il y avait plus savant que Socrate, et l'oracle avait répondu que nul ne l'était davantage (*Apol.*, 21 a).

11. Cf. *Pindare et Platon*, ch. XI : « Par delà l'idéal de Sparte ».

12. Sur la différence que Platon fait entre démons et héros, cf. O. Reverdin, *Religion*, p. 127-139 ; W. Theiler, in *Festschrift K. Meuli* (= *Schweiz. Archiv für Volkskunde*, XLVII, 1951), p. 194, n. 13.

13. O. Reverdin, *Religion*, p. 103.

14. Cf. *R. É. G.*, L, 1937, p. 322-324 (mais voir ci-dessus, p. 115, n. 14).

ville foncièrement nouvelle ou que l'on en réforme une ancienne qui aurait dégénéré, personne, en ce qui concerne les dieux, les sanctuaires à fonder par chaque peuple en sa cité, les noms de dieux ou de démons à leur donner, personne n'entreprendra, s'il a du sens, de toucher à ce que Delphes, Dodone, Ammon ou un autre des anciens oracles aura suggéré... ; à aucune de ces fondations le législateur ne doit toucher le moins du monde ; à chaque groupe il assignera un dieu, un démon ou encore un héros... ».

Et l'*Epinomis* dit de même : « Sur toutes les manifestations qui se sont produites en particulier ou en public, qui ont suscité bien des cultes en bien des pays et en susciteront encore, le législateur, pour peu qu'il ait de sens, se gardera bien d'innover et de porter ses concitoyens à une religion sans titres sûrs ; il n'interdira pas non plus les sacrifices que prescrivent les lois traditionnelles, puisqu'il ne sait absolument rien, comme d'ailleurs il n'est pas possible à la race humaine de rien savoir en ces matières » (985 c-d) [15].

L'ignorance des hommes en matière cultuelle rejoint celle où ils sont du véritable nom des dieux et qui introduit si souvent dans la prière des formules du type « Zeus ou Apollon... ou de quelque autre nom qu'il te plaise d'être appelé » ; « Zeus... quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle » (Eschyle, *Agamemnon*, 160-162 ; cf. *Epin.*, 977 b 2-3). Il faudra donc sans cesse consulter le dieu : grâce aux « exégètes », ces interprètes officiels de ses oracles et du droit sacré, toutes les lois concernant le culte viendront de Delphes ; la désignation même de ces fonctionnaires se fait en partie à Delphes [16].

Les lois du pays et les rites anciens. Les prescriptions de Platon rappellent souvent la loi attique, et le culte de sa cité ne diffère pas essentiellement de celui d'Athènes ; il avait, lui aussi, sucé avec le lait les traditions religieuses de sa patrie [17]. L'intérêt qu'il porte aux rites anciens apparaît encore dans la description d'un sacrifice comme celui des rois atlantes (*Critias*, 119 d-120 c), dont le rituel comprend quatre temps principaux : 1° sacrifice du dieu, car le taureau désigné par le sort incarne et représente Poséidon, père des Atlantes ; 2° sacrifice de communion réunissant les rois et le dieu ; 3° prestation du serment ; 4° examen et rachat des fautes rituelles [18]. L'âge mythique supposé paraît être le règne de Minos, et les mœurs des Atlantes

15. Cette dernière phrase rappelle l'aveu d'ignorance de *Rép.*, IV, 427 b (cité à la page précédente) ; sur le parallélisme des expressions des *Lois* et de l'*Epinomis*, cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 203, n. 1.

16. *Lois*, VI, 759 c. Si l'on compte six élus, comme je l'ai fait, avec Ehrmann et England, dans ma traduction de la Collection Budé. Pour d'autres (O. Reverdin, *o. c.*, p. 96, n. 1 ; F. Jacoby ; J. H. Oliver) « trois exégètes seulement doivent être finalement désignés » (P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950, *addenda* à la p. 34) ; cf. encore N. G. L. Hammond, in *Classical Quarterly*, XLVI, 1952, p. 4-12, que je suivrais probablement, malgré les objections de J. H. Oliver (*American Journal of Philology*, LXXIII, 1952, p. 411-413 ; LXXV, 1954, p. 160 sv.) ; cf. H. Bloch, in *Harv. St. in Cl. Philol.*, LXII, 1957, p. 37-49.

17. *Lois*, X, 887 d (traduit ci-après p. 255) ; cf. W. Theiler, « Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos » (in *Festschrift K. Meuli*, 1951, p. 192-202).

18. Cf. R. Dussaud, in *R. H. R.*, CXXIV, 1941, p. 89-90, à propos de A. Vincent, « Essai sur le sacrifice de communion des rois Atlantes », in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 81-96 ; H. Herter, « Das Königsritual der Atlantis », in *Rh. M.*, CIX, 1966, p. 236-259 ; et ci-dessus, p. 140.

couvrent les murs du palais de Cnossos, dans la chasse au taureau, dans les gestes sacerdotaux du roi « à fleurs de lys » ; nous savons quelles traces l'époque créto-mycénienne ou égéenne a laissées chez Homère. Mais il s'exerce peut-être ici une influence beaucoup plus récente, contemporaine de Platon : celui-ci a pu voir à Cyrène, vers 388, lors de son grand voyage, une stèle de pierre qui a été retrouvée là aux Petits Thermes, près du sanctuaire d'Apollon, et qui portait en lettres du début du IVe siècle une inscription, accompagnée du « serment des Fondateurs » : ils prévoient, comme les Atlantes, le châtiment des transgresseurs éventuels [19]. De même, le récit du *Critias* connaît les anathèmes gravés sur la stèle (119 e 4) et un jugement nocturne (120 c). Par le sang dont les Atlantes s'aspergent, un pacte se conclut entre le dieu et ses fidèles, dont chacun, pour s'attacher étroitement à lui, puise, avec une coupe d'or, au cratère qui recueille le sang du taureau immolé [20]. Ce breuvage identifie les rois à leur père Poséidon : ils revêtent sa robe d'azur sombre et s'assoient à terre dans la cendre du sacrifice, qui, remplie de la force du dieu, reste sacrée ; par ce contact, ils se lient au taureau sacré offert en holocauste et représentant du dieu, de sorte qu'ils peuvent rendre une justice parfaite.

Faut-il aller plus loin et retrouver chez Platon des « survivances d'une mentalité primitive » ? L. Robin en a réuni qui, du pythagorisme, ont pu passer dans le platonisme [21] ; il en a signalé d'autres où celui-ci innove. Pour « rétablir avec la Surnature un contact qui, depuis l'époque des origines, s'est perdu », Platon fait appel aux démons ; nous avons vu leur place dans le culte de sa cité ; « ce sont des êtres tels qu'ils puissent combler le vide qui sépare la sphère de l'immortel de celle du mortel et, ainsi, unir le Tout à lui-même ; c'est d'eux que procèdent le prophétisme et la divination, la découverte des rites d'initiation ou d'expiation, les procédés d'incantation ou de magie et, d'une façon générale, toute œuvre dont le niveau dépasse celui auquel atteint le simple métier » [22]. Les mythes de l'âge d'or (*Politique*, *Lois IV*) portent les caractères d'une pensée primitive, dont Platon recherche les vestiges en interrogeant la préhistoire de l'humanité [23]. Plus récemment, dans son livre sur l'irrationnel en Grèce, E. R. Dodds a consacré une « lecture » à « Platon, l'âme irrationnelle et le conglomérat hérité » [24].

II. LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

C'est peut-être de la théorie des Idées qu'il faut partir pour étudier la métaphysique religieuse de Platon, même si la théorie ne commande pas à la fois

19. La stèle a été publiée par S. Ferri en 1925 dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, et souvent étudiée depuis ; cf. Ch. Picard, « Une source possible de Platon pour le ' jugement des rois ' de l'Atlantide », in *L'Acropole*, VIII, 1933, p. 3-13, surtout p. 9-10 ; F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1953, p. 105-111.

20. Cf. L. Gernet, « Le sacrifice des rois de l'Atlantide », in « Droit et prédroit en Grèce ancienne » (*L'Année Sociologique*, 1948-1949, p. 21-119), p. 59-67.

21. L. Robin, « Quelques survivances dans la pensée philosophique des Grecs d'une mentalité primitive », in *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 255-293 = *La Pensée hellénique*, Paris, 1942, p. 27-66.

22. *La Pensée hellénique*, p. 52-53.

23. *Ibid.*, p. 50-51.

24. E. R. Dodds, *The Greeks*, Berkeley, 1951, p. 207-235 = *Les Grecs*, p. 200-225.

« la religion cosmique, la mythologie eschatologique et la religion de la Cité » [25]. Nous ne pouvons ici qu'indiquer ce qui nous semble l'essentiel : la parenté de l'âme avec les Idées (qui implique son immortalité), les degrés de la connaissance religieuse, l'imitation de Dieu dans la mesure possible à l'homme [25 bis].

Parenté de l'âme avec les idées. Il y a beaucoup de platonisme dans ces vers de Lamartine :

> Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
> L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

La métempsycose, et la réminiscence qui en découle, postulent une vie antérieure où l'âme a contemplé les Idées. Sur terre, unie à un corps que le pythagorisme représentait comme une prison, elle garde la nostalgie de cet autre monde où elle vivait dans sa vraie famille. La syngeneia, en effet, ne se réduit pas à une affinité métaphorique ; pour Platon, ces liens avec le monde intelligible sont plus réels que les liens physiques, tout comme le monde des νοητά est plus vrai que celui des ὁρατά ; il s'agit d'une parenté spirituelle, qui fonde à la fois le culte des dieux et la connaissance intuitive de l'Idée. « Les Idées sont ce milieu divin auquel l'âme est apparentée et dont le contact familier assure son immortalité bienheureuse » [26].

Le sentiment religieux et le culte n'ont pas pour origine la crainte. Selon Critias, le matérialiste sans scrupules bien digne de commander aux Trente, — un oncle de Platon cependant, — la fiction des dieux avait pour but de compléter l'action des lois contre les délits commis au grand jour en réprimant les crimes secrets [27] ; dans le fragment du *Sisyphe*, il est question d'une foi à inculquer aux hommes (v. 12), non de simples pratiques. Rien n'est plus étranger à Platon que la conception du « Dieu gendarme ». Pour lui, c'est « en raison de sa parenté avec les dieux » [28] que l'homme « se mit, seul des êtres animés, à croire à des dieux ; qu'il entreprit de construire des autels et des statues » (*Protag.*, 322 a). Le texte fait partie du discours prêté au sophiste Protagoras, mais il exprime la pensée personnelle de Socrate et de Platon ; celui-ci fait dire par son Athénien à l'impie de la seconde catégorie, celui qui juge les dieux indifférents aux choses humaines : « Le fait, excellent homme, que tu crois aux dieux atteste sans doute chez toi une certaine parenté divine, qui, à l'égard de ce qui est de même nature, te pousse à l'honorer et à en admettre l'existence » [29] ; et, un peu plus loin : « En raison de ta parenté avec les dieux, tu ne consentirais pas, manifestement, à les incriminer » (lorsqu'il se produit des injustices) [30].

25. Position de V. Goldschmidt, *La Religion de Platon*, Paris, 1949, p. VI.

25 *bis*. On complétera cet exposé par le l. II de *Syngeneia* (p. 61-102).

26. É. de Strycker, in *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, p. 149.

27. Critias, *Sisyphos*, fr. 1 Nauck² (= 88 B 25 Diels⁵), v. 11 sv.

28. C'est à tort, me semble-t-il, que ces mots ont été suspectés ; cf. *Pindare et Platon*, p. 151, où il faut ajouter que W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 283, n. 73) y voit une addition stoïcienne, tandis que F. Dümmler (*Akademika*, Giessen, 1889, p. 119-120) et M. Untersteiner (*I Sofisti*, I, Florence, 1949, p. 102, n. 54) les maintiennent dans le texte ; de même W. K. C. Guthrie (*In the Beginning*, Londres, 1957, p. 141, n. 10).

29. *Lois*, X, 899 d 6-8 (trad. L. Robin, *Platon, Œuvres complètes*, in *Bibliothèque de la Pléiade*, t. II, Paris, 1942).

30. *Ibid.*, 900 a 6-7.

La connaissance religieuse. C'est cette même parenté qui donne à l'âme l'intuition de l'Idée. Le texte central appartient à *la République* (VI, 490 b) : « L'homme qui aime l'étude, qui l'aime réellement..., ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que son amour ait de cesse, jusqu'au moment où, la nature de ce qu'est en elle-même chaque réalité, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'être auquel il sied de se saisir d'un semblable objet, et à qui cela sied en raison de sa parenté avec lui ; s'étant alors approché de cet objet, s'étant réellement uni au réel, ayant engendré intelligence et vérité, alors il connaîtra, vivra, se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui les douleurs de l'enfantement » [31].

La note de L. Robin à cet endroit renvoie au *Banquet*, 206 e, pour les douleurs de l'enfantement, et surtout 211 d-212 a, où la pensée apparaît déjà comme le seul organe adapté à l'objet intelligible. En effet, le discours que Socrate prête à Diotime contient l'ascension vers le Beau où la connaissance religieuse trouve une de ses expressions les plus frappantes. Il y est question d'échelons, ἐπαναβαθμοί (211 c 3), image qui « fera fortune dans la mystique postérieure » [32]. « Celui qui aura été conduit jusque là vers l'amour par la contemplation successive des belles choses, parvenu enfin au terme de l'amour, percevra une merveilleuse beauté ; celle-là même, ô Socrate, où tendaient tous ses efforts passés, beauté éternelle, sans commencement ni fin, sans accroissement ni diminution, non pas belle en telle partie et laide en telle autre, ni belle en tel temps et laide en tel autre, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide là, ni belle pour les uns et laide pour les autres ; et le beau ne lui apparaîtra pas comme un visage, ni des mains, ni rien de corporel, ni comme un discours ou une science, ni comme résidant en quelque autre chose, comme dans un animal, dans la terre, dans le ciel, dans un autre être, mais existant lui-même, par lui-même et en lui-même, uniforme et éternel, et toutes les autres choses belles en participant en quelque façon, et toutes naissant et périssant, et lui sans accroissement, sans diminution, sans changement... Que penser d'un homme à qui il serait donné de voir le beau absolu, simple, pur, sans mélange, non pas engagé dans des chairs humaines, dans des couleurs, dans des vanités mortelles, mais le beau en soi, divin, uniforme ? Serait-ce un sort misérable, penses-tu, de vivre les yeux fixés là, contemplant le beau, comme il faut le contempler et vivant avec lui ? Ne penses-tu pas que seul, lui qui voit le beau par l'organe auquel le beau est visible, cet homme engendrera non des images de vertu, puisqu'il ne s'attache pas à des images, mais des vertus véritables, puisqu'il s'attachera à la vérité, et que, ayant engendré et nourri la vertu, il sera cher aux dieux et immortel, si quelque homme doit être immortel ? » [33].

Pour marquer ces diverses étapes de la connaissance religieuse, *la République* recourt à deux allégories : la ligne proportionnelle (l. VI), la caverne (l. VII) ; elle distingue quatre degrés : pure intelligence, connaissance raisonnée,

31. Trad. L. Robin ; cf. la note du t. I du *Platon* de la « Pléiade », Paris, 1940, p. 1356, n. 21. Voir aussi *Timée*, 90 b-d, cité ci-après, p. 323.

32. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 165, n. 1 ; cf. M. Caster, « Les deux derniers degrés de l'initiation philosophique dans le *Banquet* de Platon » (*Mélanges de la Société toulousaine d'études classiques*, Toulouse, 1946, p. 63-69).

33. *Banquet*, 210 e-211 b, 211 e-212 a (trad. J. Lebreton, in *Études*, XC, 1902, p. 47-48).

foi, conjecture ; et au terme du processus dialectique nettement décomposé dans la *VII^e Lettre*, le degré supérieur de l'intelligence qui appréhende l'objet réel est également une intuition. D'un bout à l'autre de son œuvre, Platon n'a cessé de proclamer que l'être éternel, contamment identique, est appréhendé par l'intellection et le raisonnement, tandis que le devenir est l'objet de l'opinion jointe à la sensation irraisonnée [34].

Cet être éternel est-il Dieu ? L'Idée du Bien, « qui donne aux objets connus leur essence et leur être, quoiqu'elle ne soit pas elle-même essence, mais encore au-dessus de l'essence en puissance et en dignité » (*Rép.*, VI, 509 b), n'est nulle part chez Platon identifiée à Dieu, dont elle a cependant les attributs [35]. D'autre part, à côté des textes dialectiques du *Banquet* et de *la République*, l'exposé « mythique » du *Timée* présente un Démiurge (« artisan ») qui paraît bien être, lui aussi, au sommet du divin. « Le mouvement naturel de *notre* pensée est d'identifier le Bien et le Démiurge. Platon n'est pas allé jusque là, mais il y tendait. Et sa synthèse, inachevée, ne contredit pas la tradition religieuse » [36]. Sans doute ; mais, à s'en tenir à la lettre des textes, la conciliation d'un Bien impersonnel et d'un Démiurge personnel pose un problème qui échappe à toute solution cohérente : « En beaucoup d'endroits, le Démiurge se distingue mal de l'Idée du Bien, tandis qu'ailleurs l'Idée du Bien paraît supérieure à Dieu même, qui ne fait que la contempler et l'imiter dans ses opérations » [37]. A la fin du chapitre, nous aurons à discuter une antinomie plus générale : comment, chez Platon, le polythéisme n'exclut pas la notion au moins confuse d'un Dieu unique.

L'IMITATION DE DIEU. Devant cette incertitude de la conception de Dieu, un devoir reste clair : imiter Dieu, s'efforcer de lui ressembler, tel est le but de la morale religieuse. L'« absence d'envie » qui caractérise la divinité lui fait désirer cette imitation [38]. A l'ancienne sagesse qui recommandait à l'homme de ne pas spéculer sur ce qui le dépasse, de ne pas élever sa pensée plus haut qu'il ne convient à la condition humaine, l'*Epinomis* répond : « le dieu s'ignorerait lui-même » en étant jaloux de l'homme [39]. De même, le *Protreptique* d'Aristote rejettera la vieille sentence grecque, « avoir quand on est homme les sentiments d'un homme », pour lui substituer la tendance à l'immortalité, « autant qu'il est possible se faire immortel » [40]. Plus tard, le christianisme conviera l'homme à prendre les sentiments de Dieu.

En face de la démesure impie que Dieu abandonne, l'homme de sens ne doit avoir qu'une pensée : « être de ceux qui suivront le dieu. Quelle est donc

34. Cf. *Pindare et Platon*, p. 142-146.

35. Tout au long de son exposé, V. Goldschmidt a « cru pouvoir... supposer » cette identification, renforcée par les travaux de A. Diès, A.-J. Festugière, J. Moreau, W. Jaeger (*La Religion de Platon*, Paris, 1949, p. 61) ; on pourrait ajouter les noms de M.-J. Lagrange et d'A. Bremond. Parmi les opposants, il cite V. Brochard et P. E. More ; nous retrouverons les doutes d'É. Gilson.

36. A. Bremond, « De l'âme et de Dieu dans la philosophie de Platon » (*Archives de Philosophie*, II, 1924, p. 372-404), p. 404.

37. A. Rivaud, *Notice* du *Timée*, Paris, 1925, p. 37-38.

38. *Phèdre*, 247 a 7 ; *Timée*, 29 e 1-4.

39. *Epin.*, 988 b 5.

40. Cf. *Éth. Nicom.*, X, 7, 1177 b 32-33 ; *Métaph.*, A, 2, 982 b 28 ; et voir ci-dessus, p. 183.

la conduite qui plaît à Dieu et qui lui fait cortège ? Il n'y en a qu'une, un proverbe antique suffit à l'exprimer : au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami, tandis que les êtres démesurés ne le sont ni entre eux ni aux êtres qui ont de la mesure. Or, pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, j'imagine, que ne l'est, prétend-on, l'homme. Ainsi, pour se rendre cher à un tel être, il faut soi-même, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour » [41].

Ces dernières lignes s'opposent à la prétention de Protagoras, qui faisait de l'homme « la mesure de toutes choses », et la restriction finale, « de toutes ses forces et autant qu'on le peut », accompagne tous les appels à l'imitation de Dieu : si Platon fait toujours la part des efforts de l'homme, il n'a cessé de rendre hommage au don gracieux de la divinité. Son attitude d'humble piété, si remarquable dans les aveux, j'allais dire les confidences, de ses dernières œuvres (l'homme n'est que le jouet, la marionnette des dieux, une pièce de l'échiquier divin), l'amène à compter davantage sur la prière et sur ce que le chrétien appellerait la grâce [42].

LA PRIÈRE CHEZ PLATON

Platon a le sens de la prière. L'attitude d'humble piété qui dicte à l'Athénien des *Lois* des accents si émouvants à propos de la misère de l'homme, se traduit en épiclèses solennelles, dans *les Lois* justement (IV, 712 b 4) avant le jeu sérieux des « vieillards enfants », la législation ; avec cet ἐπικαλώμεθα initial s'accordent les optatifs (ἀκούσειεν, ἕλθοι), si fréquents dans les chœurs de la tragédie, et les adjectifs en fonction d'attribut adverbial (ἵλεως εὐμενής τε ; cf. *Phèdre*, 257 a 7, dans la première prière de Socrate). De même, l'invocation préliminaire à la cosmogonie du *Timée* (27 c) renferme les expressions consacrées ἐπικαλουμένους (c 6) et κατὰ νοῦν ἐκείνοις (c 7), et se complète, au début du *Critias*, par une demande du don de science, ἐπιστήμην... διδόναι (106 b 6-7), pour ce qui reste à dire sur la naissance des dieux ; un peu plus loin, avant la narration de l'Atlantide, on remarquera l'ἐπικαλούμενον (108 c 4) repris (d 2) par le simple κλητέον.

La prière elle-même n'est bonne qu'aux bons (*Lois*, IV, 716 d 6-9), les seuls sur qui leurs parents appellent la bénédiction divine (XI, 931 c 6-7) [43] ; ils peuvent y unir des associés de leur choix (X, 909 e 2-3), et le verbe fréquent συνεύχομαι [44] prend toute sa valeur dans l'invitation de l'Athénien (*Epinomis*, 980 c) à partager (συνεύχου, c 5) sa prière silencieuse, ou peut-être même chantée (b 8, ὑμνοῦντες), avant l'exposé d'une cosmogonie et d'une théogonie comme dans le *Timée* et le *Critias*.

Un « préambule » célèbre du X[e] livre des *Lois* évoque avec émotion et ferveur les prières traditionnelles des Grecs comme des Barbares et leur effet

41. *Lois*, IV, 716 b-c ; cf. les autres textes ap. *Pindare et Platon*, p. 137 et n. 2, en ajoutant *Rép.*, VI, 501 b-c ; *Banq.*, 207 a 1.

42. *Lois*, I, 644 d 8 ; VIII, 803 c 4 ; X, 903 b-e ; sur la grâce, cf. *Pindare et Platon*, p. 149-150.

43. Cf. J. Souilhé, *Notice* du *Second Alcibiade*, in *Platon...*, XIII, 2, Paris, 1930, p. 13-16.

44. Cf. *Phèdre*, 257 b 8 et 279 c 5 ; *Lois*, III, 687 d 1 et e 4 ; XI, 931 e 3.

sur l'âme tendre des enfants ; comment ne pas voir là une preuve de Dieu par le consentement universel, qui devrait suffire aux athées et rendre inutiles d'autres arguments ? « On ne saurait penser sans aigreur et sans haine aux gens qui nous ont imposé et nous imposent encore aujourd'hui cette démonstration, rebelles qu'ils sont aux récits que, dès leur prime enfance, nourrissons encore au lait, ils entendirent conter à leurs nourrices et à leurs mères, ces récits dont on les enchantait, pour ainsi dire, tour à tour plaisants ou graves et qui se renouvelaient pour eux dans les prières des sacrifices, accompagnés de ces spectacles dont le déroulement, au cours de cette cérémonie, est une telle joie pour les yeux et les oreilles des jeunes, alors qu'ils voient leurs parents, avec la gravité la plus solennelle, de tout leur cœur, adresser aux dieux, comme à des êtres dont l'existence est plus assurée que tout le reste, leurs prières et leurs supplications pour eux-mêmes et pour leurs enfants, de même que, aux levers du soleil et de la lune aussi bien qu'à leurs couchers, ils ont ouï conter ou bien ils ont vu comment Grecs et Barbares, en quelques misères ou quelques prospérités qu'ils puissent être, font leurs prostrations et leurs adorations, non comme à des êtres irréels, mais comme aux êtres les plus réels qui soient et de façon à ne pas même laisser concevoir la possibilité de la non-existence des dieux » (X, 887 d-e).

Même éloge du culte au livre IV : « Voici la plus belle et la plus vraie pour moi de toutes les règles : pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux, entrer sans cesse en relation avec eux par des prières, des offrandes et tout l'ensemble du culte divin, c'est le plus beau, le meilleur, le chemin le plus sûr de la béatitude, et cela lui convient souverainement » (716 d 5-e 1).

A côté de ces prières rituelles et comme officielles, de ces préambules que l'on a comparés à la proclamation (πρόρρησις) des mystères [45], il y a place chez Platon, dans les dernières œuvres surtout, pour une élévation du cœur vers Dieu, une adoration, une contemplation intime, celle que l'*Epinomis* décrit en une période souvent citée par les auteurs païens et chrétiens : « (Les astres réalisent) l'ordre qu'a établi et voulu visible pour tous la loi de toutes la plus divine ; cet ordre, l'homme privilégié commence par l'admirer, après quoi le désir le saisit d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu ; et initié vraiment, réellement, participant dans l'unité de son moi à une sagesse qui est une, il passe le reste du temps à contempler les plus beaux spectacles, autant que la vue peut les atteindre » (986 c 5-d 4) [46].

III. LA RELIGION ASTRALE

La vieillesse de Platon. Ni la religion populaire et officielle de son temps et de son pays, ni une métaphysique abstraite et lointaine n'avaient jamais, sans doute, entièrement satisfait Platon. La mort de Dion de Syracuse, qui mettait fin tout ensemble à une longue amitié et à la joie de voir accompli son rêve du « roi-philosophe », lui avait porté un coup. Et les meurtriers de Dion passaient auprès du public pour appartenir à l'Académie ! Il

45. Cf. F. Pfister, in *Würzburger Jahrbücher*, II, 1947, p. 182-183.
46. Cf. *R. É. G.*, L, 1937, p. 328 ; *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 354.

faut lire dans la *VII*e *Lettre* les regrets de Platon, alors âgé de soixante-quinze ans, et les invectives dont il accable les traîtres, Callippos et son frère [47]. Pareil cas, heureusement, était l'exception. Ses disciples, Eudoxe de Cnide s'il vivait encore, Speusippe, Xénocrate, Philippe d'Oponte l'entouraient de respect et d'affection, et la vie de l'école se déroulait dans cette amitié en l'honneur de laquelle l'un d'eux élevait un autel [48]. L'élégie d'Aristote à Eudème raconte le fait, que des témoignages anciens attribuent à Aristote lui-même ; on l'a rapporté avec autant de vraisemblance à Eudème de Rhodes, au Chaldéen mentionné dans l'*Index* d'Herculanum comme ayant fréquenté l'Académie, ou encore à un ami de Dion [49].

Responsable ou non de l'érection d'un autel (un βωμός, comme il sied à un dieu) en l'honneur de l'Amitié, — de l'amitié de Platon et finalement du philosophe lui-même, — ce Chaldéen, associé étranger de l'Académie, semble avoir révélé au maître l'astrolatrie. De leurs entretiens sortit une véritable conversion, dont Platon nous a laissé le témoignage dans le manifeste, ou le testament, qu'il écrivait en ses derniers jours : l'*Epinomis*. Unanimement rejeté au siècle dernier comme apocryphe, ce dialogue a vu, depuis quelques décennies, grandir le nombre des partisans de son authenticité ; et tel de ceux qui se refusent à lui donner Platon pour auteur en reconnaît l'accord avec *les Lois*, quitte à détacher celles-ci également de l'œuvre platonicienne [50].

Le mouvement des astres et l'âme astrale. Si l'on veut comprendre l'intérêt croissant que Platon a porté aux astres, il faut se rappeler la preuve de la primauté de l'âme et de l'existence de Dieu par le mouvement. Cette preuve, dont la première partie est renouvelée du *Phèdre*, où Socrate démontrait ainsi l'immortalité de l'âme, se complique, au Xe livre des *Lois*, d'une énumération des diverses sortes de mouvements [51]. Une fois admis que l'âme peut causer le mouvement, rien n'empêche d'identifier les dieux de l'Olympe aux âmes du soleil, de la lune, des planètes et autres corps célestes [52]. Cette doctrine était dans la logique du *Phèdre*, du *Timée* et des *Lois* [53]. Sur la régularité du mouvement des astres, *les Lois* avaient dit tout l'essentiel (VII, 821 a-822 a). Leur divinité et le fait qu'une multitude de dieux remplit le ciel (984 a-b, 991 d 4) s'y trouvaient aussi affirmés (899 b). Le spectacle de l'univers (978 c-979 a) et la danse des étoiles (982 e) avaient été décrits par Timée (40 c-d, 47 a-b). Et comment refuser à l'âme astrale une volonté capable de délibé-

47. *VII*e *Lettre*, 333 e-334 c, 335 c-e.

48. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 219-220.

49. Attribution à Aristote : Ammonius dans sa *Vie d'Aristote*, ap. E. Diehl-R. Beutler, *Anthologia lyrica graeca*, fasc. 1[3], 1949, p. 115 ; à Eudème de Rhodes : Wilamowitz, *Platon*, I[2], Berlin, 1920, p. 708 et n. 1 ; au Chaldéen : P. Boyancé, *Culte*, p. 253-256 (cf. O. Reverdin, *Religion*, p. 142, n. 4) ; à un ami de Dion : K. Gaiser, in *Museum Helveticum*, XXIII, 1966, p. 102-103.

50. C'est le point de vue de G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Munich, 1951 ; cf. ma chronique de *L'Antiquité classique*, XXI, 1952, p. 376-383. Sur l'authenticité de l'*Epinomis*, voir l'article publié sous ce titre in *R. É. G.*, XLIV, 1931, p. 153-166 ; *L'Antiquité classique*, XI, 1942, p. 97-102 ; *Notice* in *Platon, Œuvres complètes*, XII, 2, Paris, 1956, p. 97-109.

51. Cf. A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XXII, 1932, p. 29-30.

52. Cf. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Londres, 1935, p. 176.

53. Cf. « Platon et l'astronomie chaldéenne », in *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, I, p. 129-142.

rations excellentes ? « Ce qui suit sa route en ordre dans le ciel donne, par là même, une forte preuve de son intelligence... Quand l'âme, dans la perfection de l'esprit, se propose le bien parfait, rien ne peut la faire changer... ; l'acier même ne saurait jamais être plus fort ni plus ferme... Donc les hommes devraient voir une preuve de l'intelligence des astres et de toute leur procession dans le fait qu'ils reproduisent toujours les mêmes mouvements, et cela parce qu'ils répètent depuis un temps prodigieusement long des actes qu'ils ont décidés jadis, au lieu de changer d'avis sans règle... C'est là la nature des astres, d'être la plus belle à voir, et en exécutant une marche et une chorée qui sont le plus beau et le plus magnifique de tous les chœurs, de pourvoir aux besoins de tous les êtres » (982 b-e).

Le culte des astres et la véritable initiation. Quel scandale que ces astres égaux au soleil et à la lune et qui n'ont pas de domaine propre, pas de culte ! « N'allons pas, dit l'Athénien, faire hommage à l'un de l'année, à l'autre du mois, sans attribuer aux autres un apanage ni un temps où chacun d'eux parcoure son circuit et réalise ainsi, pour sa part, l'ordre qu'a établi et voulu visible la loi de toutes la plus divine » (986 c) ; cette loi, *logos*, est apparue aux Pères qui ont cité la phrase à l'envi, Eusèbe, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, comme un pressentiment du Verbe ; Jamblique cède à un attrait semblable et ajoute les lignes sur la véritable initiation, dont l'accent et les expressions rappellent *la République* (443 e) et *Phèdre* [54] : « ordre que l'homme privilégié commence par admirer, après quoi le désir le saisit d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu ; et initié vraiment, réellement, participant individuellement à l'unique sagesse, il passe le reste de ses jours à contempler les plus beaux spectacles autant que la vue peut les atteindre » (986 c 5-d 4) [55].

Si tous les astres n'ont pas de nom, « cette ignorance remonte au premier observateur de ces phénomènes, qui était un Barbare ; car des mœurs antiques ont nourri ceux qui les ont remarqués les premiers, grâce à la beauté de la saison d'été dont jouissent à souhait l'Égypte et la Syrie ; les hommes y contemplent toujours, comme à découvert, tous les astres, parce que leur lot d'univers reste toujours loin des nuages et des pluies ; et c'est de là que ce observations se sont répandues partout et jusqu'ici, après l'expérience de millénaires innombrables » (986 e-987 a). Sans doute, le climat grec a l'avantage d'être tempéré, « intermédiaire entre les grands froids et les chaleurs torrides » ; mais « l'infériorité de notre été par rapport à celui de l'Orient ne nous a permis que plus tard, je le répète, d'observer l'ordre des dieux sidéraux » (987 d). Ce qui doit nous consoler, c'est que les Grecs savent embellir et porter à sa perfection tout ce qu'ils reçoivent des Barbares ; les oracles de Delphes leur enseigneront à prendre de ces dieux nouveaux un soin qui dépassera le culte que leur rendait l'Orient (987 e-988 a).

Fidèle à la religion traditionnelle jusque dans sa conversion, Platon coule la religion astrale dans les cadres de la cité, décidé à ne l'établir qu'en conformité avec les oracles delphiques : le culte des astres coexistera avec celui des

54. Cf. « La Tradition indirecte de l'*Epinomis* », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 354. La phrase a déjà été citée p. 255, à propos de la prière.

55. Commentaire de ce passage ap. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 211-218.

Olympiens, même si, peu à peu, il doit le supplanter [56]. C'est certainement, dans sa pensée, un immense enrichissement de la piété athénienne ; bien plus, de même qu'Apollon est un « instructeur ancestral pour toute l'humanité » (*Rép.*, IV, 427 c), la lumière des images divines qui remplaceront les formes humaines des divinités de l'Olympe resplendira sur toutes les nations de la terre [57].

Monothéisme ou polythéisme ? Un texte de la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe (IV, 9, 10-11) permet d'apprécier la portée d'une conversion de Platon à l'astrolatrie. Pour l'apologiste chrétien, le culte des astres n'éloigne pas du monothéisme ; il ramène plutôt à la pureté des origines. En historien des religions qu'il se montre ici, Eusèbe distingue, « dans les religions non bibliques, la révélation cosmique, qui est celle du Dieu véritable, et l'idolâtrie, qui en est la perversion » [58]. A la suite de l'Apôtre (*Épître aux Romains*, 1, 21-23), il oppose à la religion naturelle, où Dieu se révélait par ses œuvres, l'idolâtrie qui substitue aux manifestations du vrai Dieu les images d'hommes mortels, d'animaux, de quadrupèdes et de reptiles : « Que, dans les temps anciens, les mortels se soient tournés seulement vers les astres célestes et qu'ils aient ignoré les idoles et les illusions du démon, c'est là ce que j'ai prouvé dans la *Préparation évangélique*, où j'ai démontré que les hommes les plus anciens ne servaient pas des statues fabriquées et sans âme, ni les démons invisibles, mais seulement ceux (les anges) qui, au témoignage de la divine Écriture, furent attribués aux nations. Il est donc temps que les Grecs reconnaissent eux aussi, sur la foi de leurs propres textes, que l'idolâtrie et le culte des esprits invisibles sont une superstition récente, étrangère à la religion des anciens. »

Mais il reste une différence essentielle entre l'attitude du Juif, qui voit dans l'astre une créature du Dieu unique, et celle de Platon, qui l'adore comme un dieu ; c'est ce qu'Eusèbe observe dans la *Préparation évangélique*, à propos de citations de l'*Epinomis* [59].

Puisque l'astrolatrie, comme le culte des Olympiens, maintient la pluralité des dieux, comment concilier ce polythéisme avec un monothéisme latent ou pressenti ? L'idée d'un Dieu personnel ne peut venir à Platon, car « depuis Xénophane, la philosophie grecque fuit systématiquement l'anthropomorphisme, et le personnalisme en est toujours teinté à ses yeux » [60] ; trop d'êtres sont divins en Grèce pour que le monothéisme exclusif des Hébreux ait pu jamais s'y rencontrer [61]. Ce qu'il faut au moins retenir, c'est une tendance très forte au monothéisme, bien qu'elle n'ait pas abouti [62] ; « un polythéisme orienté en quelque sorte vers le seul vrai Dieu » [63].

56. Cf. A.-J. Festugière, *Conjectanea Neotestamentica*, XI (= *Mélanges A. Fridrichsen*), 1947, p. 66-74, résumé ap. *Pindare et Platon*, p. 138, n. 1.

57. Cf. *Epin.*, 984 a-b.

58. J. Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne, 1952, p. 36 (citant un peu plus haut le texte d'Eusèbe, avec une traduction dont je m'inspire).

59. Il cite (*Prép. év.*, XIII, 18, 2-3 ; p. 702 b-c Viger) *Epin.*, 977 a et 984 d-e. Cf. *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 69-77 ; *R. É. G.*, LXXX, 1967, p. 388-394.

60. A. Diès, lettre citée ap. *Pindare et Platon*, p. 68, n. 4 ; cf. ci-après, p. 325.

61. A.-J. Festugière, *R. É. G.*, XLVII, 1944, p. 255-256.

62. A. E. Taylor, *Platonism and its Influence*, Londres, 1924, p. 103.

63. A. Bremond, *La Piété grecque*, p. 201.

En somme, Platon, si fidèle aux traditions de son pays, a jeté les fondements philosophiques de la religion monothéiste ; il a mis dans la ressemblance avec Dieu la tâche essentielle de la vie humaine ; en cherchant à fondre l'astrolatrie avec la religion populaire grecque, il a comme inauguré la piété astrale de l'avenir. Sur tous ces points, l'époque hellénistique subira son influence, et celle-ci marquera la patristique chrétienne : Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nysse, Augustin seront des platoniciens [64] ; quand Eusèbe voudra opposer aux « variations » des hérésies l'« identité permanente de l'Église catholique », il reprendra les qualificatifs que Platon appliquait aux Idées [65].

LE SENTIMENT RELIGIEUX CHEZ ARISTOTE

Un fragment du Περὶ εὐχῆς d'Aristote conservé par Simplicius (fr. 49 Rose[3]) nous apprend que pour lui « Dieu est ou esprit ou quelque chose au delà de l'esprit », ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ. Cette définition concorde avec le livre Λ de la *Métaphysique* et avec la fin de l'*Éthique à Nicomaque*. Un accent religieux marque aussi l'*Hymne à la Vertu* en l'honneur d'Hermias.

Cet hymne à Arétè tient à la fois du péan, du scolion et du thrène : on le chantait à la table du Lycée en mémoire d'un ami défunt, Hermias d'Atarnes, traîtreusement mis à mort par le Grand Roi en 341. La « Vertu » célébrée est celle de ce prince, dont la *VI*[e] *Lettre* de Platon atteste les liens étroits avec l'Académie [1]. Elle apparaît ici déifiée, comme Hygie chez Ariphron, comme la Vertu et le Vice dans l'apologue d'Héraclès au Carrefour : Prodicos avait représenté le héros entre ces deux personnages, et le récit des *Mémorables* (II, 1, 22-34) où Xénophon avait repris l'allégorie du sophiste a fourni plus d'un trait à Aristote [2].

Voici la traduction de ces beaux vers [3] :

« Arétè, objet de tant d'efforts pour la race mortelle, proie la plus noble de notre vie, pour ta beauté, ô Vierge, mourir est en Hellade un sort enviable, ou encore supporter des labeurs rudes, infatigables. Tel est le fruit que tu mets en nos âmes : il nous égale aux dieux, il l'emporte sur l'or, sur la naissance, sur le Sommeil à l'œil languide. A cause de toi, le fils de Zeus, Héraclès, et les

64. K. Prümm, *Handbuch*, p. 136 ; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 797 (= I[2], p. 847).

65. *Hist. eccl.*, IV, 7, 13 : ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα.

1. Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 112-120.

2. C. M. Bowra, *Classical Quarterly*, XXXII, 1938, p. 182-189 (= *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 138-150). — après Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlin, 1893, II, p. 404-412, — a finement étudié la dépendance de l'*Hymne à Arétè* par rapport à Ariphron et le genre littéraire du poème. Cf. ci-dessus, p. 169.

3. Le texte le plus récent (avant les *Lyrica graeca selecta* de D. L. Page, Oxford, 1968, n° 432) était celui de l'*Anthologia lyrica graeca* d'E. Diehl, dans la troisième édition publiée par R. Beutler (fasc. 1, 1949, p. 117-119). Ici ou là, Diogène Laërce (V, 7) aide à corriger Athénée (XV, 696 b-d). J'ai consulté les traductions de M. Croiset (*Hist. de la litt. gr.*, III[3], p. 689) ; d'A. Croiset (*ibid.*, IV[2], p. 696) ; de M. Meunier (*Hymnes philosophiques. Aristote, Cléanthe, Proclus*, Paris, 1935, p. 21-22) ; d'A.-J. Festugière (*Révélation*, II, Paris, 1949, p. 286-287).

enfants de Léda ont beaucoup enduré dans leur geste, pour capter ta puissance ; dans leur désir de toi, Achille et Ajax descendirent chez Hadès ; et par amour pour ta beauté, le nourrisson d'Atarnes a endeuillé l'éclat du soleil. Aussi l'on chantera ses exploits, et les Muses, filles de Mémoire, l'exalteront immortel, elles qui exaltent le respect de Zeus hospitalier et le don d'une amitié fidèle. »

La « proie (θήραμα) la plus noble de notre vie » est pour Aristote la Vertu ; Ariphron en célébrait une moins haute, les plaisirs d'Aphrodite (θηρεύσμεν). Même écho et même contraste dans l'emploi du mot qui signifie « désir », πόθος, au pluriel chez Aristote comme chez Ariphron, mais appliqué cette fois à la force d'âme, non plus à l'amour [4]. Au temps de Philippe de Macédoine, bientôt d'Alexandre, le *pothos* va s'étendre aux dimensions du monde connu, et plus loin encore : « Un seul monde, dira Juvénal, ne suffit pas au jeune héros de Pella ; il étouffe, le malheureux, dans les limites étroites de l'univers. »

> Unus Pellaeo juveni non sufficit orbis ;
> Aestuat, infelix, angusto in limite mundi [5].

C'est le drame du conquérant insatiable, que rien ne peut satisfaire [6]. Mais Alexandre avait deux modèles, Achille et Héraclès, et si le *pothos*, la passion, le désir inassouvi, lui vient d'Achille, Héraclès lui donne l'exemple du *ponos*. Ici l'accent porte davantage sur ce *ponos*, sur l'effort. Platon avait attribué les exploits d'Achille au désir de la gloire, « de l'impérissable mémoire qui s'attache au mérite » [7], qu'il présente dans *le Banquet* comme une suppléance de l'immortalité de l'âme [8]. Cette immortalité, Aristote n'y croit plus guère, et moins encore les stoïciens [9] ; ils inculquent d'autant plus fortement à leurs disciples le sens de l'effort, bon en soi, vertueux par essence, qui s'exerce dans la vie privée et plus brillamment dans l'action politique. Voilà pourquoi, au IIIe siècle avant notre ère, Agis et Cléomène à Sparte, Antigone Gonatas sur le trône de Macédoine, « font chaque jour leur devoir et trouvent leur récompense dans ce seul accomplissement » [10].

ÉPICURE (341-270)

Faut-il dire, avec M. P. Nilsson, que pour mieux assurer la transcendance divine Épicure rompt tout lien entre Dieu et les hommes [1] ? Il prétendait bien, cependant, « tout en supprimant la providence, sauvegarder la religion »,

4. Cf. C. M. Bowra, *o. c.*, p. 184.
5. Juvénal, *Satires*, 10, 168-169.
6. Cf. V. Ehrenberg, in *J. H. S.*, LXVII, 1947, p. 67 et n. 74 a ; W. Vollgraff, *L'Oraison funèbre de Gorgias*, Leyde, 1952, p. 100-108 (cf. *Rech. de sc. rel.*, XLII, 1954, p. 418-420).
7. Platon, *Banquet*, 208 d 6.
8. Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 110-112.
9. Cf. J. Adam, *The Vitality of Platonism and Other Essays*, Cambridge, 1911, p. 179-180.
10. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 301.

1. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II, 1950, p. 240 (= II², 1961, p. 252).

τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν εὐσέβειαν ἀπολείπειν λέγει [2] ; et, à la fin de sa recension d'*Epicurus and his Gods* [3], G. B. Kerferd s'accorde avec A.-J. Festugière pour reconnaître à l'épicurisme, comme d'ailleurs au stoïcisme, « un caractère foncièrement religieux » [4]. Mais il se sépare de l'auteur sur l'interprétation de la phrase difficile qui termine le § 124 de la *Lettre III* (*à Ménécée*) : ταῖς γὰρ ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον ὡς ἀλλότριον νομίζοντες. Le P. Festugière, après d'autres, tire un sujet οἱ ἀγαθοί de l'addition conjecturale de Gassendi à la phrase précédente (ὠφέλειαι) τοῖς ἀγαθοῖς [5]. Pour G. B. Kerferd, le texte se passe de complément ; « le sens général serait : les dieux accueillent comme les bienvenus (« welcome ») ceux qui leur ressemblent ; cette doctrine doit s'entendre à la lumière d'un passage de Philodème qui parle des dieux comme des amis du sage. De même que l'amitié entre des hommes ne paraissait pas incompatible avec l'ataraxie de l'individu, l'amitié entre le dieu et l'homme, pourvu que celui-ci soit de bonne espèce, peut n'avoir pas semblé incompatible avec l'ataraxie dans le dieu en question » [6].

Cette exégèse reprend celle de C. Jensen et de W. Schmid. En 1933, C. Jensen exhumait du *Traité des vices* de Philodème [7] une *Lettre à Idoménée* et y découvrait la preuve que les dieux d'Épicure s'occupent de leurs amis [8] ; il rendait ainsi la phrase de la *Lettre à Ménécée* : « Die Götter sind immer nur mit ihren eigenen Vorzügen vertraut und nehmen deshalb auch nur die Menschen an, die ihnen ähnlich sind » [9]. En 1951, W. Schmid consacre à la phrase une dizaine de pages de son étude sur la théologie d'Épicure [10] et la traduit en latin : « (di) propriis virtutibus continuo dediti similes sui (in societatem divinam) admittunt, omne quod hujusmodi non est tanquam alienum excludentes » [11]. En 1960, G. Arrighetti sous-entend lui aussi un sujet οἱ θεοί et traduit « essi (gli dèi) infatti dediti di continuo alle loro proprie virtù accolgono i loro simili, tutto ciò che non è tale considerando come estraneo » [12].

De toute façon, le texte fournit un exemple intéressant d'*oikeiôsis* au sens théophrastien ou stoïcien et d'« accueil » au sens du l. III de la *République* de Platon [13] ; W. Schmid souligne la nuance d'intimité d'ἀποδέχεσθαι [14].

2. Plutarque, *Adv. Col.*, 8, 1111 b.
3. G. B. Kerferd, in *J. R. S.*, XLVI, 1956, p. 175-177, sur A.-J. Festugière, *Epicurus and his Gods*, transl. by C. W. Chilton, Oxford, 1955.
4. *Ibid.*, p. 177.
5. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 85.
6. G. B. Kerferd, *o. c.*, p. 176. Cf. P. Boyancé, *Épicure*, Paris, 1969, p. 79.
7. Philodème, Περὶ κακιῶν, l. X, c. 1-10 (éd. C. Jensen, Leipzig, 1911).
8. Cf. C. Jensen, *Ein neuer Brief Epikurs* (= *Abh... Göttingen*, ph.-h. Kl., 1933, 3te F., Nr 5) ; cf. *Rech. de sc. rel.*, XXVI, 1936, p. 252-253. Voir en sens contraire Ph. Merlan, in *Gnomon*, X, 1934, p. 608, n. 1 ; mais à la fin d'une recension assez négative elle aussi (*Philolog. Wochenschrift*, LIV, 1934, c. 154-160), R. Philippson concède qu'« il peut y avoir là une lettre d'Épicure ».
9. *Ibid.*, p. 79.
10. Wolfg. Schmid, « Götter und Menschen in der Theologie Epikurs » (in *Rh. M.*, XCIV, 1951, p. 97-156), p. 105-115.
11. *Ibid.*, p. 120.
12. *Epicuro. Opere*, a cura di G. Arrighetti, Turin, 1960, p. 108 (trad.) et 491 (commentaire).
13. Cf. *Syngeneia*, p. 75-76 et 132-136.
14. Cf. W. Schmid, *o. c.*, p. 107, 110 et n. 50.

Plus loin, étudiant la portée théologique de la phrase, il voit dans cet accueil des dieux envers leurs « semblables » un vestige des thèses platoniciennes sur la providence [15].

Un autre trait rapproche Épicure de Platon. A voir le respect dont Platon entoure les cultes de son pays et spécialement la religion de Delphes, que l'astrolatrie de l'*Epinomis* ne prétend pas remplacer [16], tout donne à croire qu'il en observait scrupuleusement les rites. Ainsi faisait, un siècle plus tard, Épicure, si proche à son insu du fondateur de l'Académie [17]. Il « croit aux dieux et aux bienfaits de la religion. Il est assidu aux actes du culte traditionnel, il est en somme un homme pieux, au sens où l'entendaient les anciens... Pour se convaincre de sa piété, il suffit de l'entendre parler : ' (Qu'il faut honorer les dieux civiques) ', déclare Philodème, ' ce n'était pas là seulement l'enseignement d'Épicure, mais l'on voit bien par sa conduite même qu'il observait fidèlement toutes les fêtes et tous les sacrifices traditionnels... ' Dans une lettre citée par Philodème (fr. 387 Usener), Épicure écrit : ' Quant à nous, sacrifions pieusement et avec décence aux jours convenables, et accomplissons tous les autres actes de culte conformément aux usages, sans nous laisser aucunement troubler par les opinions communes dans nos jugements sur les êtres meilleurs et les plus augustes... En effet, dit-il (fr. 13 Us.), prier est propre à la sagesse, non que les dieux doivent s'irriter si nous ne le faisons pas, mais parce que nous percevons combien la nature des dieux l'emporte sur nous en puissance et en excellence ' » [18]. Les louer, c'est partager leur bonheur.

« Sincère en sa fidélité aux cultes civiques, Épicure ne l'était pas moins dans l'emploi qu'il faisait, en ses écrits, de ces interjections où l'on prend à témoin le nom des dieux » [19].

LES STOÏCIENS

Zénon. Chrysippe ne paraît pas s'être beaucoup occupé de la prière, mais Zénon préconisait l'adoration à ciel ouvert, destinée, avec la prière intérieure, à remplacer le culte des temples et des statues. C'est ce qui ressort du texte de sa *République* (fr. 264 Arnim), que citent Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, 11, 76) et Théodoret de Cyr (*Thérap.*, III, 74), en relation avec le passage du XII[e] livre des *Lois* de Platon (955 e-956 a) qui fait de la terre et du foyer des « temples » de tous les dieux et interdit de leur consacrer de nouveaux sanctuaires, comme d'employer pour leurs statues l'or, l'argent ou l'ivoire [1].

15. Cf. W. Schmid, *o. c.*, p. 128 (où il cite *Rép.*, X, 613 a, et le l. X des *Lois*).
16. Ci-dessus, p. 257-258.
17. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 95.
18. *Ibid.*, p. 88-90.
19. *Ibid.*, p. 92. Sur la prière d'Épicure. voir aussi K. von Fritz, *Greek Prayers*, p. 37-39 : Épicure devait connaître la prière d'adoration.

1. Cf. ci-après, p. 337-340, à « Templis non manufactis ».

CLÉANTHE. Des anciens stoïciens, c'est surtout Cléanthe qui mérite de nous arrêter. Son *Hymne à Zeus* est un des sommets de la prière antique [2]. Il y a dans ce poème de trente-neuf hexamètres une si riche substance religieuse que lorsque James Adam le commenta à Cambridge, en 1906, devant quelque deux cents ministres presbytériens, l'un des auditeurs de ses conférences déclarait y trouver « la matière de quatre sermons » [3]. Lisons donc l'*Hymne à Zeus*, pour en marquer les traits les plus saillants [4]. La traduction suit vers par vers l'original.

1. « O le plus glorieux des immortels, sous mille noms tout-puissant à jamais,
2. Zeus, maître de la nature, qui avec la loi gouvernes toutes choses,
3. Salut ; car c'est toi que tous les mortels ont le droit d'invoquer.
4. De toi en effet nous sommes nés, pourvus de l'imitation qu'exerce la parole,
5. Seuls entre tous les êtres qui vivent et se meuvent sur la terre.
6. Aussi je te célébrerai et sans cesse je chanterai ta puissance.
7. C'est à toi que tout notre univers, tournant autour de la terre,
8. Obéit où que tu le mènes, et volontiers il subit ta force ;
9. Si grand est l'instrument que tu tiens en tes mains invaincues,
10. Le foudre à deux pointes, enflammé, éternel !
11. Sous ses coups, toutes choses se tiennent fermes ;
12. Par lui tu régis la Raison universelle, qui à travers toutes choses
13. Circule, mêlée au grand astre et aux petits ;
14. Grâce à lui tu es devenu si grand et te voilà roi souverain à travers les temps.
15. Sans toi, ô Dieu, rien ne se fait sur la terre,
16. Ni dans l'éther divin du ciel, ni dans la mer,
17. Sauf ce qu'ourdissent les méchants en leur démence.
18. Mais tu sais ramener les extrêmes à la mesure,
19. Ordonner ce qui est sans ordre, et tes ennemis te deviennent amis.
20. Car tu as si bien harmonisé ensemble le bien et le mal
21. Qu'il y a pour toutes choses une seule Raison éternelle,
22. Celle que fuient et délaissent ceux des mortels qui sont pervers,
23. Infortunés, qui, désirant sans cesse la possession des (prétendus) biens
24. Ni ne regardent la loi universelle de Dieu ni ne l'écoutent,
25. Alors que, s'ils lui obéissaient avec intelligence, ils auraient une vie noble ;
26. D'eux-mêmes ils se rejettent, insensés, d'un mal vers un autre ;
27. Ceux-ci, poussés par l'ambition, à la passion des querelles ;

2. « Perhaps the noblest tribute of religious adoration in the whole range of ancient literature » (J. Adam, *The Teachers*, p. 27).

3. A. M. Adam, *Memoir*, ap. J. Adam, *The Teachers*, p. LII.

4. Je traduis le texte de J. U. Powell (*Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 227-229), sauf au v. 11, où je lis πάντ' ἔργα πέπηγε avec M. Pohlenz, *Die Stoa*, II, Göttingen, 1949, p. 62-63 : allusion au *tonos* stoïcien (cf. fr. 407 et 563 Arnim) ; et au v. 4, où je garde avec lui ἦχου : « nous à qui est échu d'imiter la voix des choses ». Voir les traductions de M. Meunier, *o. c.* (p. 259, n. 3), p. 35-38, et d'A.-J. Festugière, *Révélation*, II, Paris, 1949, p. 311-313 (vient ensuite le commentaire). Traduction et commentaire également ap. N. Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, II, Bari, 1935, p. 78-83 et C. Del Grande, *Hybris*, Naples, 1947, p. 400-408. Nouvelle restitution du texte d'après le ms. F(arnesianus 299) de Stobée : G. Zuntz, « Zum Kleanthes-Hymnus » (*Harvard Studies in Classical Philology*, LXIII, 1958, p. 289-308).

28. Ceux-là, tournés vers le lucre, sans aucun principe ;
29. D'autres, livrés à la licence et aux plaisirs du corps,
30. (Insatiables), vont d'un mal à un autre
31. Et font tout pour qu'arrive juste le contraire de ce qu'ils souhaitaient.
32. Ah ! Zeus, bienfaiteur universel, aux sombres nuées, maître de la foudre,
33. Sauve les hommes de leur ignorance funeste ;
34. Dissipe celle-ci, ô père, loin de leur âme ; et accorde-leur d'atteindre
35. La pensée qui te guide pour tout gouverner avec justice,
36. Afin qu'honorés de toi, nous te rendions honneur,
37. Chantant tes œuvres sans cesse, comme il sied
38. A un mortel, puisque ni pour les hommes il n'est plus grand privilège
39. Ni pour les dieux, que de chanter à jamais, dans la justice, la loi universelle. »

L'hymne comprend : une invocation liminaire (v. 1-6) ; deux demi-sections centrales, qui exposent les titres et les exploits du dieu (7-17, 18-31) ; la prière finale (32-39) ; ce sont les divisions ordinaires [5].

Au v. 1, la « multiplicité des noms » du dieu appartient au style de toute prière [6] ; Eschyle et Platon lui-même ne s'exprimaient pas autrement : à preuve l'*Agamemnon* : « Zeus..., quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle » (v. 160-162) ; ou l'*Epinomis* (977 b 2-3) : « Si quelqu'un entreprend de se faire une idée juste du Tout, qu'il l'appelle, selon qu'il lui plaira, monde, Olympe ou univers. » La raison, dit le *Cratyle* (400 e), c'est que « nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni des noms qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes... Dans la prière nous avons pour loi de les invoquer sous des noms, n'importe lesquels ni de quelle origine, qui leur plaisent ». La polyonymie de la divinité convient particulièrement au stoïcien, pour qui Logos, Nature, Destin, Providence ne font qu'un [7] ; la « loi » du v. 2 de l'hymne, associée à Zeus dans le gouvernement de l'univers, se confond avec lui. Le « Salut » du v. 3, le χαῖρε du grec de toutes les époques [8] et jusque dans la salutation angélique, se voit ici justifier par la filiation divine de l'homme ; tous peuvent invoquer Zeus, puisque tous l'ont pour père : « car de toi nous sommes nés ». Voilà l'hémistiche fameux, celui qui reviendra, à peine modifié, au v. 5 des *Phénomènes* d'Aratus ; on peut même hésiter sur la priorité, que N. Festa, un des meilleurs traducteurs et commentateurs de l'hymne, décernait aux *Phaenomena* [9]. Antérieur ou non, l'hémistiche d'Aratus, cité par S. Paul dans les *Actes* (17, 28), semble avoir contaminé celui de Cléanthe ; alors que le γένος εἰμέν des *Phénomènes* s'accorde bien au contexte

5. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 313-314 ; toute l'analyse est à lire.

6. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 144-148 ; R. Hirzel, *Der Name...*, Leipzig, 1918, p. 18, n. 2 ; P. Collart, in *Revue Égyptologique*, 1919, p. 97-98.

7. Cf. M. Pohlenz, in *Hermes*, LXXV, 1940, p. 117.

8. Cf. l'épigramme de Méléagre (*Anth. Palat.*, VII, 419), v. 7-8 : « Maintenant si tu es Syrien, *Salam* ; si tu es Phénicien, *Audonis* ; si tu es Grec, *Chairé* ; et réponds de même. »

9. Cf. N. Festa, in *Mélanges O. Navarre*, Paris, 1935, p. 173-174. La traduction et le commentaire de l'*Hymne à Zeus* se trouvent au t. II de ses *Frammenti degli stoici antichi*, Bari, 1935, p. 78-83.

métrique, le γένος ἐσμέν de l'unique manuscrit qui nous a transmis l'hymne de Cléanthe [10] rend impossible, devant ἤχου, la scansion du vers. Meineke, suivi par Pohlenz et en 1949 par A.-J. Festugière, proposait γενόμεσθ' [11] ; je préférerais le γένος εἶσ' d'Arnim, plus proche du manuscrit : « ils viennent de toi » ; ἐσμέν trahirait l'influence de l'εἰμέν d'Aratus à travers les *Actes* [12] ; et, si emprunt il y a, Cléanthe n'aurait pas facilement renoncé au mot γένος, si fort, si propre à énoncer brièvement la croyance du Portique sur l'origine commune des hommes et des dieux. Le P. Festugière souligne la nouveauté de cette croyance, jusqu'alors, d'après lui, réservée à une élite [13]. Cependant, la formule homérique πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε paraît susceptible d'une plus large extension [14], et si le chemin reste long, des balbutiements primitifs à la philosophie stoïcienne, celle-ci, qui prépare de plus près le christianisme, n'est pas elle-même sans précurseurs, tels que le dualisme platonicien. Quoi qu'il en soit, tous les hommes participent au logos, et le langage, plus que tout autre signe, les distingue des animaux (cf. v. 3 : προσαυδᾶν) ; il faut donc, au v. 4, garder ἤχου (μίμημα λαχόντες), comme l'a bien vu M. Pohlenz [15], en comprenant : « nous à qui est échu d'imiter par la voix les choses ».

Le v. 5 des *Phénomènes* termine sur un hexamètre à césure trochaïque un début « particulièrement stylisé », dont Wilamowitz a finement analysé les divisions métriques [16]. L'hémistiche sur l'origine divine de l'humanité se place entre l'idée que « nous avons tous besoin de Zeus » et celle de la bienveillance (ἤπιος) du dieu, qui manifeste par les signes célestes (d'où le titre du poème, Φαινόμενα) son omniprésence et sa providence [17]. Notre origine divine apparaît ici comme une raison de prier Zeus, de « commencer par lui » tous nos chants ; elle l'est également chez Cléanthe, pour qui le droit de s'adresser à Dieu (v. 3), — grâce au langage, qui, plus que tout, distingue l'homme de l'animal (v. 4), — repose sur cette origine : de là le « car » des deux hémistiches.

M. P. Nilsson refuse de rattacher l'expression de Cléanthe et d'Aratus à une filiation divine qui ferait des hommes les enfants de Dieu ; il renvoie au jugement semblable de A. Bonhöffer sur Épictète [18]. On ne saurait trop louer l'historien de Lund du soin qu'il met à marquer les distances entre le christianisme et les religions grecques ; il exclut des mystères toute renaissance ou régénération spirituelle ; alors que le chrétien régénéré par la grâce peut être appelé

10. F (arnesianus) 299 de Stobée (XIV^e siècle).

11. De même encore G. Verbeke, *Kleanthes van Assos*, Bruxelles, 1949, p. 241.

12. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, I², 1950, p. 441 (corrections au t. II) : « Le parallèle d'Aratos γένος εἰμέν garantit en quelque sorte γένος ἐσμέν ».

13. *O. c.*, II, p. 317.

14. Ci-dessus, p. 175.

15. Cité et suivi par A.-J. Festugière, *o. c.*, II, p. 311, n. 10. Mais dans les « corrections au t. II » qui terminent la seconde édition (1950) du t. I, p. 441, ἤχου μίμημα lui semble « une expression bizarre pour désigner le langage ». G. Zuntz (*Harv. St. in Cl. Philol.*, LXIII, 1958, p. 301) songe à (γένος ἐσμὲν) ἄνωθε νόημα (λαχόντες) ; W. Marcovitch (*Hermes*, XCIV, 1966, p. 247) propose ἴσου τίμημα..

16. *Hellenistische Dichtung*, Berlin, 1924, t. II, p. 262-263.

17. Cf. A.-J. Festugière, *o. c.*, II, p. 335-340. Sur ἤπιος, « le protecteur bienveillant et fort comme sait l'être un père », cf. M. Lacroix, in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 272.

18. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II, p. 661, n. 2 (= II², p. 689) ; A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 7, n. 1 ; 289 ; 360.

enfant de Dieu, l'initié n'est nulle part désigné de ce nom [19]. En outre, l'origine commune des hommes et des dieux, telle que les hymnes orphiques la proclameront beaucoup plus tard [20], n'implique pas de la part de l'homme un sentiment de dépendance, encore moins un sentiment filial à l'égard des dieux ; si dans le stoïcisme les dieux se ramènent à l'unité du Zeus-logos, le fait que les hommes doivent à ce dieu unique l'existence ne crée pas entre eux et lui les liens qui unissent l'enfant à son père. Notons l'universalisme qui marque ici les relations de l'homme avec Dieu. Universaliste aussi, mais traditionnelle dans la théologie grecque depuis les Milésiens, la répétition de πᾶς (v. 3, 7, 11, 12, 14) [21].

La première demi-section centrale de l'*Hymne à Zeus* célèbre l'obéissance, spontanée ou contrainte, de tous les êtres, « où que Dieu les mène », comme le fait aussi le fragment traduit par Sénèque [22] : « Conduis-moi, Zeus, et toi aussi, Destinée, là où vos dispositions auront pu me placer ; car je vous suivrai sans balancer ; mais si d'aventure je me refuse, méchant que je serai devenu, il ne me faudra pas moins vous suivre. » Le « foudre à deux pointes » (v. 10) rattache le Zeus du Portique à celui d'Homère, « le dieu aux sombres nuées, maître de la foudre » que Cléanthe invoquera ainsi au début de la prière finale (v. 32). Ces épithètes tenaient trop à la tradition pour disparaître de la représentation épurée et réfléchie du stoïcisme ; pour un Juif hellénisé lecteur de la Bible, elles rapprochaient le Zeus grec du Dieu du Sinaï, trônant parmi les éclairs dans son inaccessible majesté, dont l'orage et le tremblement de terre manifestent la gloire [23] ; sans doute, le dieu Hadad en Syrie, et, en Canaan, le Baal qu'invoquent les prêtres du mont Carmel défiés par Élie sont aussi des dieux de l'orage et de la foudre [24] ; mais le Zeus de Cléanthe n'est pas comme eux la personnification d'une force aveugle ; héritier du logos d'Héraclite, il est la loi universelle qui régit tous les phénomènes ; de plus, il est juste, maître de justice, et sa puissance s'exerce davantage dans l'ordre moral. La fin de la première demi-section (v. 15-17) exprime sous une forme négative la puissance louée positivement dans les vers précédents. Parmi les exemples cités par A.-J. Festugière de cette double présentation, positive et négative (ajouter Pindare, *Pythique* II, 7), le plus beau est l'hymne d'Ariphron à Hygie (« la Santé »), — une des filles d'Asclépios, — que nous avons traduit à la fin du chapitre sur « la prière cultuelle » (p. 169).

Au vers 17, « en leur démence » rappelle la formule homérique σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν (*Od.*, I, 34) ; et la mention des « méchants » sert de transition à la deuxième demi-section. Celle-ci définit (v. 18-31) l'action de Zeus sur un monde à la dérive, où les hommes cherchent vainement à fuir la loi. C'est un appel à la conversion, comme dans le « sermon » du prêtre d'Isis au l. XI des

19. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II, p. 657-672, 700-701 (= II², p. 685-701, 729-730), résumé dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 425-427.

20. V. g. XXVII, 7 ; XXXVII, 6.

21. Cf. A.-J. Festugière, « Une formule conclusive dans la prière antique », in *Symbolae Osloenses*, XXVIII, 1950, p. 93.

22. *Ep.*, 107, 10 = Épict., *Man.*, 53 (fr. 527 Arnim). Sénèque ajoute un cinquième vers : « Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. »

23. Cf. M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, p. 81-84 ; L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1953, p. 147-148 ; J. Daniélou, *Essai sur le sens de l'histoire*, Paris, 1953, p. 151.

24. Cf. J. Guillet, in *Christus*, 11 (juillet 1956), p. 296-299.

Métamorphoses d'Apulée (chap. 15), *Videant irreligiosi...* ; mais il s'agit ici d'une autonomie de l'homme, non d'une conception orientale de la divinité [25]. Aux vers 27-29, les trois genres de faux biens correspondent aux trois âges de la vie, dont le premier désire l'amour, le second l'honneur, le troisième l'argent ; cf. Bacchylide, fr. 20. Parallèlement, la justice est la vertu propre du vieillard, comme le courage celle de l'homme fait et la « tempérance » (*sôphrosynè*) celle du jeune homme [26].

Le début de la prière finale (v. 32-39) reprend l'épiclèse initiale, avec la même accumulation des épithètes. La seconde partie insiste sur l'échange des biens entre Dieu et l'homme, sans qu'il soit question de marché : les hommes attendent une reconnaissance de leurs dons, comme le prêtre Chrysès au Ier chant de l'*Iliade* (v. 37 sv.). Ce que Cléanthe demande ici dépasse les rémunérations temporelles ; c'est l'esprit divin, sans lequel les faux biens nous séduisent, et qui nous fait voir, au contraire, l'ordre du monde sous l'autorité de Zeus. La personnalité de l'Olympien disparaît dans la notion de ce Dieu universel, avec ses trois caractères : toute-puissance, justice, ordre cosmique auquel les méchants ne peuvent se soustraire ; déjà Platon avait subordonné le bien de l'individu à celui de l'ensemble, la partie au Tout (*Lois*, X, 903-904). Par son sentiment religieux comme par sa poésie, le chant de Cléanthe annonce celui d'Épictète, rossignol et cygne de Dieu (*Entretiens*, I, 16, 20-21). De même, le prologue d'Aratus, plein d'une reconnaissance déjà filiale pour la divinité, s'achève sur un « Salut, Père, souveraine merveille, souverain bienfait pour les humains » (v. 15).

Ce que Cléanthe et Aratus ajoutent a leurs devanciers. Dans le détail, les deux poèmes de Cléanthe et d'Aratus retrouvent la veine ouverte par la poésie grecque à ses débuts ; si Aratus doit beaucoup aux *Travaux* et à la *Théogonie* d'Hésiode, Cléanthe emprunte aux gnomiques, à Solon surtout [27]. Mais Solon, malgré ses vues sur la justice, restait loin d'une doctrine de la parenté avec Dieu, tandis que les deux stoïciens apportent à celle-ci une contribution de premier ordre. Si nous leur demandons un témoignage sans équivoque en faveur de la filiation divine, ils le donnent l'un et l'autre, quel que soit des deux l'imitateur. Cléanthe, en tout cas, fournit davantage : s'il y a, chez Aratus, le mysticisme astral auquel préludait l'*Epinomis*, le vieux scolarque fait des leçons de Zénon sur l'indifférence une véritable mystique du consentement ; il accepte l'ordre du monde, qu'il a chanté dans son hymne ; mieux, il s'y sent accordé. Déjà le Platon des *Lois* se trouvait bien de ne jouer qu'un rôle dans le Tout ; à juger les événements en fonction de l'ensemble, il entrevoyait une solution au problème du mal.

L'*Hymne à Zeus* doit se compléter par les fragments poétiques de Cléanthe, en particulier les nos 559 et 560 d'Arnim, tirés de Clément d'Alexandrie, sur le

25. Cf. W. Wittmann, *Das Isisbuch des Apuleius*, Stuttgart, 1938, p. 85 et n. 457.

26. Cf. *Pindare et Platon*, p. 113 ; Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin, 1922, p. 141, n. 1 et *Hellenistische Dichtung*, Berlin, 1924, II, p. 260 ; E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart, 1951, p. 56. Toutes ces énumérations relèvent de la « Priamel » (« préambule ») ; cf. *Le Pronom chez Pindare*, Paris, 1947, p. 100 et n. 1 ; A.-J. Festugière, « Les trois vies », in *Actus congressus madvigiani*, II, Copenhague, 1958, p. 131-170 ; U. Schmid, *Die Priamel der Werte im Griechischen*, Wiesbaden, 1964.

27. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 330-332 et 340.

mépris de l'opinion, et surtout le nº 527, les quatre vers traduits par Sénèque et cités plus haut [27 bis]. Ainsi comprise, l'indifférence du stoïcien annonce la forme qu'elle prendra chez les auteurs spirituels du christianisme, et d'abord chez les saints, celle d'un abandon plein d'amour entre les bras du Père qui est aux cieux.

Rhianos de Crète. Stoïcien de ton, contemporain des *Phénomènes* d'Aratus et de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, dont il se rapproche par le sentiment de la misère humaine et le refus de toute démesure, le poème de Rhianos de Béné (en Crète) paraît s'opposer à la divinisation des princes ; J. Tondriau précise : aux tentatives de divinisation d'Alexandre [28]. L'édition la plus récente est celle de F. Jacoby, dont nous avons traduit le texte à propos du culte des souverains [29].

Dès le premier vers, ἁμαρτίνοοι s'applique à l'esprit égaré des mortels, et sa reprise au v. 12 par l'expression ἁμαρτωλῇσι νόοισι, qui en décompose les éléments, puis au v. 20 par ἀμπλακίῃσιν, donnerait à penser qu'il s'agit, dans tout le poème, des « péchés des hommes ». En réalité, pas plus ici qu'ailleurs ne s'introduit la notion d'un véritable péché ; la faute reste une « erreur », sans rapport avec la volonté [30]. Rhianos se contente d'opposer deux excès : l'aigreur découragée de la misère, la présomption impie de la prospérité. Les vues sur Athéna, la prétention de festoyer parmi les Olympiens (v. 14-16) rappellent le mythe de la *IIe Pythique* de Pindare : purifié par Zeus d'un premier crime, Ixion osa porter les mains sur Héra et fut attaché à une roue enflammée. Atè, « cet esprit d'imprudence et d'erreur » qui poursuit la démesure, l'ὕβρις, remonte à l'*Iliade* ; elle y a déjà ces pieds « délicats » et « légers » (19, 92-94).

LA PENSÉE RELIGIEUSE GRECQUE AU SEUIL DE L'ÈRE CHRÉTIENNE

Les idées et les croyances foisonnent au seuil de l'ère chrétienne ; on voudrait choisir les plus représentatives. Parmi les multiples aspects de la vie religieuse hellénistique, nous avons déjà rencontré deux cultes aussi orientaux que grecs,

27 *bis*. Cf. p. 266 et n. 22.

28. Cf. L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le Culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, 1957, p. 133 et n. 1 ; avis opposé de F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III A (commentaire), Leyde, 1943, p. 199. Pour le commentaire, voir encore A. Meineke, *Analecta Alexandrina*, Berlin, 1843, p. 200-202 ; G. Kaibel, in *Hermes*, XXVIII, 1893, p. 58-59 ; Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, Berlin, 1924, I, p. 225 et n. 1. Texte : F. Jacoby, III A (texte), Leyde, 1940, nº 265, p. 73, fr. 60. Cf. A. Meineke, *o. c.*, p. 199-200 ; G. Kaibel, *o. c.*, p. 57 ; O. Hense, *Stobaei Anthologium*, III, 4, 33 = t. III, p. 227-228, Berlin, 1894 ; J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 9-10.

29. Cf. p. 127-128.

30. Cf. « La notion du péché », ci-après, p. 289 sv. Dans *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica* (Florence, 1958), R. Mondolfo ne peut interpréter au sens d'une vraie « confession des péchés » les quelques textes habituellement cités (p. 455, n. 2).

celui de la Fortune (*Tyché*) et celui du souverain [1]. Si, en ce chapitre, nous revenons aux stoïciens, c'est pour ne retenir que le plus purement grec, celui également qui a exercé l'action la plus durable, Épictète ; et l'empereur romain si fortement hellénisé, Marc-Aurèle.

Avant de les aborder, nous nous arrêterons quelques instants à la figure originale d'un contemporain, philosophe éclectique mais avant tout âme religieuse : celle de Plutarque [2]. Plutarque partage avec Épictète et Marc-Aurèle le sens d'une prière « amicale et libre » [3] ; peu d'hommes rassemblent au même degré les traits les plus marquants et les plus sympathiques du paganisme à son déclin.

I. PLUTARQUE (46 ?-127)

Portrait de Plutarque. « Archonte » (maire) de sa ville natale de Chéronée en Béotie, prêtre du temple d'Apollon Pythien, Plutarque s'est partagé entre ces devoirs, sa famille et son activité littéraire. Ses enfants et sa femme interviennent souvent dans les *Œuvres morales*, où il traite plusieurs fois de l'amour conjugal avec une grande délicatesse : il faut lire à ce propos, avec les *Histoires d'amour* et les *Vertus des femmes*, les *Préceptes conjugaux*, la *Consolation à sa femme sur la mort de leur fille*, le *Dialogue sur l'amour*. La fin de cet *Érôticos* est, au-dessus même de l'*Économique* de Xénophon, ce que les Grecs ont laissé de plus touchant sur le sujet du véritable amour [4].

Sans renier son maître Platon ni la doctrine de l'amour « philosophique », Plutarque met l'accent, comme l'avaient fait certains stoïciens (Antipater de Tarse) et déjà Ménandre, sur les vertus féminines et sur la beauté morale de l'amour conjugal [5]. Dans la *Consolatio ad uxorem* (2, 608 d), il raconte comment, par *philanthrôpia*, cette sorte d'universelle amitié, la petite fille qu'ils ont perdue voulait étendre à sa poupée les bienfaits de sa nourrice. Le sentiment de la famille inspire une autre des Œuvres morales, le *De amore fraterno*, où Plutarque transporte dans les relations entre frères les principes de Platon sur l'égalité des citoyens, la suppression du « mien » et du « tien ».

Le culte de Delphes. Cette âme bonne et, comme celle de Socrate, « naturellement chrétienne », pouvait-elle vivre de sa religion ? En fait, Plutarque parle toujours du culte avec le plus grand respect ; et son sacerdoce delphique l'attachait particulièrement au temple et à l'oracle d'Apollon. Les trois *Dialogues pythiques*, « Sur les oracles de la Pythie », « Sur l'E de Delphes », « Sur la disparition des oracles », permettraient de reprendre l'histoire de la divination apollinienne, dont nous avons vu l'importance à l'époque de Pindare

1. Ci-dessus, p. 111-113 et 125-128. On a d'ailleurs exagéré l'influence orientale sur la Grèce hellénistique ; cf. C. Schneider, *Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte*, in *A. R. W.*, XXXVI, 1939, p. 300-347.

2. E. de Faye va jusqu'à écrire : « Plutarque est aussi théologien qu'Origène » (*Origène*, II, Paris, 1927, p. 99). Les deux chapitres qu'il lui consacre, en tout cas, méritent d'être lus (*Ibid.*, p. 99-140).

3. Cf. E. Peterson, in *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, I, Leipzig, 1929, p. 291.

4. Cf. l'édition de R. Flacelière, Paris, 1952, p. 33, et, du même, *Sagesse de Plutarque*, Paris, 1964.

5. *Ibid.*, p. 27 et n. 4.

et de Platon [6]. Le plus récent éditeur de ces trois dialogues, R. Flacelière, écrit, à l'occasion du premier, d'excellentes pages sur « la foi du prêtre d'Apollon » [7]. Pour lui, le délire de la Pythie reste un fait acquis, et les objections qui tendaient à évacuer le mystère et à chasser Apollon du trépied ne semblent pas l'avoir convaincu [8]. On peut se demander ce que Plutarque pensait exactement de l'oracle ; il ne se dissimulait pas les signes de déclin, et « c'est là, peut-être, ce qui donne aujourd'hui le plus d'intérêt à la lecture du *De Pythiae oraculis* : ce conflit que l'on devine entre la foi de Plutarque, enracinée dans les plus glorieuses traditions de la Grèce, et une époque dont la ferveur religieuse pour Apollon était plus apparente que réelle » [9] ; mais en face du discrédit qui menace Delphes, il « cherche la solution des contradictions apparentes sans abandonner la piété de ses pères » [10] ; « il faut s'en tenir, dit-il encore, à la foi traditionnelle et ancestrale, qui a pour elle une évidence plus claire que tout ce que nous pourrions imaginer ou exprimer... Cette foi est comme une base, comme un fondement commun qui soutient toute la piété ; attaquer et ébranler en un seul point sa solidité et le crédit dont elle jouit, c'est la rendre partout croulante et suspecte » [11].

Immortalité de l'âme. En bon platonicien qu'il veut être, Plutarque croit à l'immortalité de l'âme, tout en décrivant l'au-delà sous la forme du mythe. Trois dialogues principalement, « les Délais de la justice divine », « le Visage qu'on voit au rond de la lune », « le Démon de Socrate », contiennent des mythes eschatologiques, où s'exprime la théorie orphico-pythagoricienne du corps tombeau de l'âme, si contraire à l'attrait des bas instincts [12].

Le traité *Des délais de la justice divine*, dont Joseph de Maistre, son traducteur ou plutôt son adaptateur, faisait « le chef-d'œuvre de la morale et de la philosophie antiques » [13], se termine par le mythe de Thespésios, où le sort réservé aux âmes après la mort fournit la réponse décisive aux objections tirées de ces lenteurs [14]. Thespésios, que sa vision convertira et qui gardera ce nom de « divin » à lui donné par un de ses parents dans l'au-delà (24, 564 c), contemple les âmes, pures ou coupables, qui se distinguent par la variété de l'éclat et des couleurs, et les châtiments d'outre-tombe, qui sont de trois sortes : la correction immédiate et relativement douce par les soins de Poiné, le traitement plus grave aux mains de Diké ; enfin, pour les incurables, la

6. Ci-dessus, p. 40-41 et 132-135.

7. *Plutarque, Sur les oracles de la Pythie*, texte et traduction avec une introduction et des notes par R. Flacelière, Paris, 1937, p. 47-53.

8. Cf. R. Flacelière, « Le délire de la Pythie est-il une légende ? », in *R. É. A.*, LII, 1950, p. 306-324, à propos de la thèse de P. Amandry (ci-dessus, p. 41).

9. R. Flacelière, *Sur les oracles de la Pythie*, p. 80.

10. Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 402 e.

11. *Dialogue sur l'amour*, 756 b (trad. R. Flacelière).

12. Cf. G. Méautis, « Le mythe de Timarque », in *R. É. A.*, LII, 1950, p. 201-211 ; et ci-dessus, p. 202.

13. Lettre au comte de Blacas, 27 janvier 1816, dans *Œuvres complètes de Joseph de Maistre*, XIII, Lyon, 1886, p. 245. La traduction du traité venait de paraître à Lyon et à Paris.

14. Sur le mythe de Thespésios, cf. G. Méautis, in *Des délais de la justice divine*, Lausanne, 1935, p. 57-74 ; G. Soury, *La Démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 211-227.

poursuite impitoyable d'Érinys [15]. La distinction des âmes mauvaises en « guérissables » et « incurables » remonte au mythe du *Gorgias* de Platon et reparaissait dans les *Lois* [16] : pour les premières, le châtiment, qui doit les améliorer, n'est pas éternel ; quant aux incurables, que Plutarque engloutit dans l'abîme, elles servent chez Platon de leçon et d'exemple aux autres âmes [17]. Le *De sera* exprime ailleurs une conception nuancée de la solidarité de la famille dans le crime et l'expiation, où les droits de l'individu se font jour : les descendants reprochent à l'ancêtre ce qu'ils ont souffert à cause de lui, et ainsi le coupable doit expier à la fois sa faute propre et les souffrances injustes qu'elle a values à sa race [18].

Sur le fait même de l'immortalité, outre les fragments du *De anima* conservés par Stobée [19], il faut retenir la déclaration finale de la *Consolatio ad uxorem* (11, 612 a-b) : « Puisqu'il est plus malaisé de douter des traditions ancestrales que d'y croire, conformons-nous pour l'extérieur aux prescriptions des lois, et gardons notre intérieur encore plus net, plus pur, plus vertueux ». La pseudo-existence de l'homme en cette vie s'oppose à la réalité divine. « Au moment où chacun de nous approche d'ici (de Delphes), le dieu lui adresse, comme pour l'accueillir, la maxime ' Connais-toi toi-même ', qui vaut bien sans doute la formule de salutation ' Réjouis-toi '. Et nous, en retour, nous disons au dieu ' Tu es ', lui donnant ainsi une appellation exacte et véridique, la seule qui ne convienne qu'à lui seul, et qui consiste à déclarer qu'il existe. Nous, en effet, nous ne participons pas du tout d'une manière réelle à l'existence... Quel est donc l'être qui existe réellement ? Celui qui est éternel, qui n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, qui ne subit de changement à aucun moment du temps » [20]. Ces pages du dialogue *Sur l'E de Delphes* « touchent à la plus haute métaphysique ; elles forment un traité de théologie transcendante, qui n'a pas seulement Apollon pour objet d'étude, mais où Plutarque s'efforce de pénétrer, d'analyser et de définir l'essence même de toute divinité » [21]. Une autre, à la fin de l'*Isis et Osiris*, décrit dans la langue des mystères la vision de l'intelligible : « La pensée de l'intelligible, de l'absolu, du pur, est comme un éclair projetant sa lueur, qui permet un beau jour d'entrer en contact avec l'âme même et de l'approcher du regard. C'est pourquoi Platon et Aristote appellent ' époptique ' cette partie de la philosophie par laquelle ceux qui, grâce au raisonnement, ont dépassé tout ce qui est d'opinion, mélangé, diversifié, se portent d'un bond à cet élément premier, simple, immatériel, et, au contact net de la pure vérité qui le concerne, se disent, comme dans une initiation on tient le degré final : Je tiens la philosophie » [22].

15. Cf. G. Soury, *ibid.*, p. 214.
16. Ci-dessus, p. 206.
17. *Gorgias*, 525 b-c ; *Lois*, V, 728 c, 731 c-d ; cf. G. Méautis, *o. c.*, p. 59.
18. *De sera numinis vindicta*, 31 (567 d-e) ; cf. G. Soury, p. 224-225.
19. Stobée, *Anthologium*, IV, 52 b, 48-49 (V, 1087-1092 Hense) ; cf. G. Méautis, *o. c.*, p. 32-36. Nous avons cité plus haut (p. 213-214) la page du fragment relative aux mystères.
20. *Sur l'E de Delphes*, 17-19, 392 a et e (trad. R. Flacelière, Paris, 1941).
21. P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 478 et 414.
22. *Isis et Osiris*, 77, 382 d-e (trad. A.-M. Desrousseaux, in *R. É. G.*, XLVI, 1933, p. 211).

Démon et divination. C'est en effet l'*Isis et Osiris* qui, avec le *De sera numinis vindicta*, le *De facie* et les trois *Dialogues pythiques*, contient le meilleur des idées religieuses de Plutarque [23] ; il faut y ajouter le *De genio Socratis*. Comme la Pythie, le démon de Socrate amène Plutarque à traiter de la divination. A celle-ci se rattache « la perception d'une voix ou l'intelligence d'une parole qui parvenait à Socrate d'une façon mystérieuse » [24]. En général, le démon n'est plus seulement, comme pour Hésiode, un héros protecteur des hommes, ou, comme chez Platon, un intermédiaire entre la divinité et l'humanité ; c'est presque un ange gardien [25]. Socrate « avait en son for un guide meilleur que des milliers de maîtres et de pédagogues » [26] : « l'âme qui déjà, à travers d'innombrables générations, a soutenu de longues luttes avec succès et ardeur et qui, au terme du cycle, s'expose aux risques et s'efforce d'aborder, qui, tout en sueur, tend vers le haut, cette âme-là, Dieu ne lui refuse pas jalousement le secours de son démon particulier, il cède au désir du démon. Tel démon désire sauver telle âme par ses exhortations. L'âme obéit parce qu'elle approche et elle est sauvée ; mais si elle n'obéit pas, le démon la délaisse et elle retombe dans le malheur » [27].

Plutarque et le Nouveau Testament. Sous ce titre, une monographie a rassemblé, dans l'ordre des livres du N. T., les textes des *Vies* ou des *Morales* qui prêtent à comparaison [28]. L'auteur ne se fait pas illusion sur la portée d'une telle étude ; il le reconnaît dès le début : l'exégète en quête de parallèles trouve chez Plutarque beaucoup moins à prendre que chez les stoïciens récents : Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle. « Les parallèles tirés de Plutarque n'ont pas une importance *centrale* pour l'intelligence du N. T. Les deux mondes spirituels, celui de Plutarque, celui de Jésus et des apôtres, sont trop éloignés l'un de l'autre. Là où ils entrent en contact, il s'agit essentiellement de rapports formels ou d'idées largement répandues que l'on rencontrait partout. D'influence réciproque immédiate il ne peut être question. Quant à savoir si Plutarque a connu de quelque manière le christianisme, c'est ce que ses écrits ne permettent pas de décider. Le résultat d'une lecture de Plutarque en fonction du N. T. est donc essentiellement une série de remarques de détail, qui éclairent sur tel ou tel point la langue, le mode de penser, le niveau culturel du N. T. Il ne peut sortir de là une image totale » [29].

En effet, plus on cherche, dans le milieu païen contemporain, des éléments de comparaison avec le christianisme, moins on en découvre parmi les textes

23. Cf. les deux derniers chapitres du livre de P. Decharme (*La Critique...*, p. 413-500) et la thèse de B. Latzarus, *Les Idées religieuses de Plutarque* (Paris, 1920).

24. *Le Démon de Socrate*, 588 c-d (trad. É. des Places, en tête du livre de H. Pourrat, *Le Sage et son démon*, Paris, 1950).

25. Cf. G. Soury, *La Démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, surtout p. 117-176. Voir aussi, du même auteur, la recension du *Sage et son démon*, in *R. É. G.*, LXIII, 1950, p. 296-300.

26. *Le Démon de Socrate*, 589 e-f.

27. *Ibid.*, 593 e-594 a. Cf. G. Soury, *o. c.*, p. 135-136 ; G. Méautis, in *R. É. A.*, LII, 1950, p. 210-211.

28. H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* (« Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis », 15), Upsal, 1946.

29. *Ibid.*, p. 2.

isolés : sur les 329 parallèles réunis par H. Almqvist, 79 sont des formules ou des termes qui relèvent de la lexicographie, 63 concernent le style, 41 ont une valeur morale, 18 seulement sont d'ordre strictement religieux [30] ; et encore a-t-il fallu comprendre dans cette dernière catégorie un rapprochement entre *Mt.*, 1, 18 sv., et deux passages de Plutarque (*Numa*, 4, 62 b ; *Préc. conj.*, 48, 145 d), dont le premier admet tandis que le second rejette la possibilité d'une conception virginale [31]. Il en va autrement si l'on s'attache au « fonds éthique », dont Plutarque et le N. T. ont en commun beaucoup d'éléments : la doctrine de l'unité du genre humain et de la parenté des hommes entre eux, l'idéal d'une liberté personnelle soumise à la seule loi morale, les notions de conscience, de vertu, de devoir appartenaient aux principes universellement reconnus de l'âge hellénistique. La morale familiale, dont nous avons noté l'importance aux yeux de Plutarque, a sa place dans le N. T. [32].

Ces dernières observations s'appliquent aussi à Épictète.

II. ÉPICTÈTE (50 ?-125 ?)

Épictète et sa « théologie ». Né esclave à Hiérapolis en Phrygie, au milieu du Ier siècle de notre ère, emmené par son maître à Rome où il connut le stoïcien Musonius Rufus, Épictète fut affranchi, ce qui lui permit d'enseigner ; mais banni sous Domitien avec les philosophes et « mathematici » (vers l'an 94), c'est à Nicopolis en Épire, la ville fondée par Auguste pour commémorer la victoire d'Actium, qu'il ouvrit une école et eut de nombreux disciples, parmi lesquels Arrien, le rédacteur des *Entretiens* (*Diatribai*) [33].

La théologie d'Épictète, si le mot n'est pas trop prétentieux pour un esprit aussi peu systématique, est celle des premiers stoïciens : le Dieu igné et la nature se confondent en un panthéisme où l'homme doit finalement se perdre [34]. Mais sa piété ne s'accommode pas de rapports aussi vagues avec la divinité [35]. Avec Cléanthe, « de tous les stoïciens il est le plus religieux. Alors qu'un Sénèque ou un Marc-Aurèle, comme du reste tous les maîtres du Portique, appellent la loi souveraine qui est au fond des choses Dieu, tout en lui conservant son caractère d'abstraction impersonnelle, Épictète laisse dans l'ombre ce caractère et tend constamment à personnifier la loi souveraine. Il la nomme habituellement Zeus ou Dieu. C'est bien la divinité stoïcienne ; ce n'est pas le Zeus olympien de la légende ou de la religion populaire. Mais c'est une personne. Notre philosophe parle de sa volonté, de sa providence, de ses desseins, en ce qui concerne chacun de nous » [36].

30. *Ibid.*, p. 30 et 141.
31. *Ibid.*, p. 31-32.
32. *Ibid.*, p. 11-12.
33. Cf. les introductions de J. Souilhé, dans *Épictète, Entretiens*, t. I, Paris, 1943, p. I-X, et de A. Jagu, dans *Épictète, Entretiens, Manuel*, Paris, 1950, p. VII-X.
34. Sur la théologie d'Épictète, voir A. Jagu, in *Université catholique de l'Ouest. Recherches et travaux*, I, 1946, p. 5-10.
35. Sur sa religion et sa piété, cf. les introductions déjà citées de J. Souilhé et de A. Jagu.
36. E. de Faye, *Origène*, II, Paris, 1927, p. 91. Je ne parlerais pas, néanmoins, de « Dieu personnel ».

La piété d'Épictète. Parmi les éléments de sa piété, peut-être les principaux sont-ils : la soumission à la volonté de Dieu ; la fierté de sa condition d'homme ; le sentiment de sa filiation divine [37]. La première et la seconde de ces attitudes ont été décrites par Pascal dans l'*Entretien avec M. de Saci*. Il vaut la peine de relire une partie de ce jugement fameux : « Épictète est un des philosophes du monde qui ait mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet ; qu'il soit persuadé qu'il gouverne tout avec justice ; qu'il se soumette à lui de bon cœur, et qu'il le suive volontairement en tout, comme ne faisant rien qu'avec une très grande sagesse : qu'ainsi cette disposition arrêtera toutes les plaintes et tous les murmures, et préparera son esprit à souffrir paisiblement tous les événements les plus fâcheux... Il montre aussi de mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble, qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret : rien ne les ruine davantage que de les produire. Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre » [38].

Mission du sage. La sagesse de consentement qui, dès le début, résume le stoïcisme et chez Cléanthe se tourne en prière [39] s'élève, avec Épictète, à la hauteur d'une mystique. Dans un seul chapitre des *Entretiens*, le 1er du livre IV, — un des plus longs, il est vrai, — on noterait plusieurs passages où se marque cet esprit d'abandon ; il s'agit de la liberté, et cet esprit en est une condition : « Qui peut encore me faire obstacle et contrarier mon propre sentiment, ou me contraindre ? Aussi impossible que de contraindre Zeus » (IV, 1, 90). Dans le voyage de la vie, « n'y a-t-il pas moyen de trouver un compagnon de route sûr, fidèle, fort, incapable de dresser des embûches ? L'homme prudent en vient à cette pensée que, s'il s'attache à Dieu, il accomplira son trajet en sécurité » (IV, 1, 97-98). Naturellement, un peu plus loin, arrive l'exemple de Socrate, dont Épictète est un fervent, et qui se faisait une si haute idée de servir Dieu au poste où Dieu l'avait placé (IV, 1, 159 sv.). Épictète aussi a sa mission. « Puisque la plupart d'entre vous, vous êtes aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un pour tenir votre place et pour chanter jusqu'au bout, au nom de tous, l'hymne, l'hymne de louange à Dieu ? Et que pourrais-je bien faire d'autre, moi vieillard estropié, sinon chanter le Dieu ? Si j'étais rossignol, j'accomplirais l'œuvre du rossignol ; si j'étais un cygne, celle du cygne. Mais je suis un être raisonnable, je dois chanter Dieu : c'est là mon œuvre, je l'accomplis et je n'abandonnerai pas mon poste, aussi longtemps que cela m'est permis, et vous, je vous exhorte à chanter le même chant » (I, 16, 19-21).

Presque à l'égal de Socrate, dont il aime à rappeler les actes et les paroles, Épictète a conscience de sa vocation. C'est même à ce propos qu'il emploie, pour la seule et unique fois, l'expression qui correspond le mieux à notre mot « conscience », τὸ συνειδός (III, 22, 94), et l'on peut juger excessif le refus de trouver ici la conscience morale ; seuls correspondraient à la notion moderne

37. Cf. A. Jagu, in *Université... Recherches et travaux*, I, 1946, p. 10-16.
38. Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, in *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg (*minor*), Paris, 1920, p. 148-149.
39. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 330-331.

les adjectifs substantivés αἰδήμον et ἐντρεπτικόν [40]. S'il fallait refaire, après tant d'autres, l'histoire des mots qui signifient « conscience », nous redirions combien συνείδησις, par exemple, est rare et tardif [41]. Mais l'absence de ce terme, le plus précis, ne permet pas de conclure à l'inexistence de la notion. Si la συναίσθησις, en deux passages au moins des *Entretiens* (I, 2, 30 ; II, 14, 29), ne diffère guère de αἴσθησις, « sens », et désigne seulement la conscience psychologique, les cas de I, 4, 10 (« conscience de ses misères »), de II, 11, 1 (« conscience de sa faiblesse ») et peut-être aussi celui de II, 21, 10 (« conscience de son ignorance ») se rattachent à la conscience morale [42]. Au nom de celle-ci, l'esclave infirme proclame les droits de Dieu dont il est le témoin (I, 29, 44-46 ; III, 26, 28) et le héraut (III, 22, 69) : « Ne faut-il pas que le cynique (c'est-à-dire ici le sage idéal, dont tout ce chapitre XXII esquisse le portrait) demeure libre de tout ce qui pourrait le distraire, tout entier au service de Dieu..., pour sauvegarder son rôle d'honnête homme et rester le messager, l'éclaireur, le héraut des dieux ? » [43].

ÉPICTÈTE ET LE CHRISTIANISME. Dans la suite du jugement que nous rapportions tout à l'heure, Pascal réprouve la « superbe diabolique » de l'autonomie qu'Épictète accorde à l'homme. Ce sage n'a peut-être pas assez, en effet, le sentiment de la faiblesse humaine ; il lui manque, en tout cas, et aucun philosophe grec ne semble l'avoir eu, le sens du péché. Ni en Asie Mineure, un des berceaux du christianisme, ni à Rome, il ne semble avoir connu l'Évangile [44] ; une seule fois, il nomme les « Galiléens » (IV, 7, 6). Pourtant, par ce troisième élément de sa piété qu'est la conscience d'une filiation divine, on le croirait proche du Prologue johannique ; ne distingue-t-il pas, lui aussi, deux parentés en l'homme ? « Si l'on parvenait à s'assimiler, comme elle le mérite, cette vérité que nous venons tous en dernier ressort de Dieu et que Dieu est le père des hommes et des dieux, je crois que l'on n'aurait de soi-même aucune pensée vile ou basse. Comment ! Si César fait de toi son fils adoptif, personne ne pourra soutenir ton regard ; et tu n'aurais point d'orgueil de te savoir fils de Dieu ? En réalité, ce n'est pas ce que nous faisons : comme, dans notre génération, ces deux éléments ont été mélangés, le corps, qui nous est commun avec les animaux, la raison et la pensée, qui nous sont communes avec les dieux, la masse incline vers cette parenté, misérable et mortelle ; bien peu, au contraire, vers celle qui est divine et bienheureuse » (I, 3, 1-3). Ailleurs, quand il dit d'Héraclès qu'il « n'avait pas de plus intime ami que Dieu : aussi a-t-il passé pour fils de Zeus, et il l'était » (II, 16, 44), l'on ne peut guère

40. *Entret.*, I, 5, 5 et 9 ; cf. A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, p. 156 ; *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, p. 6, n. 8.

41. Sur les travaux de F. Zucker, de B. Snell, de C. Spicq, voir mon bulletin des *Rech. de sc. rel.*, XXIV, 1934, p. 379, n. 8 et l'article de *Biblica*, XXX, 1949, p. 501-508 ; O. Seel, in *Festschrift Dornseiff*, Leipzig, 1953, p. 291-319 (cf. *Rech.*, XLII, 1954, p. 410-411).

42. L'équivalence que Bonhöffer établit, avec tableau à l'appui, entre αἴσθησις et συναίσθησις (*Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890, p. 137) ne paraît donc pas se vérifier toujours.

43. Cf. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1912, p. 207-209.

44. C'est ce qui ressort de l'étude de A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911 (R.G.V.V., X).

ne pas penser à la *Ire Épître de saint Jean* (3, 1) [45]. Le P. Souilhé a donc raison d'écrire : « S'il n'y a pas eu d'influence *directe* du christianisme sur Épictète, indirectement, la religion de Jésus a pu agir sur lui » [46].

La prière d'Épictète. L'esprit de liberté que saint Paul oppose à l'esprit d'esclavage se traduit dans la prière d'Épictète, pleine d'un sentiment filial envers Dieu. L'attitude sur laquelle il insiste est celle de la confiance : « Relève enfin ta tête comme un homme libéré de la servitude ; ose élever ton regard vers Dieu et lui dire : ' Sers-toi de moi désormais à ta guise ; mes pensées sont les tiennes ; je suis à toi... ' » (II, 16, 42 ; cf. 46). Au disciple de ses rêves il demande de proclamer : « ... Il me suffit de... porter la tête haute en face des événements, comme un homme libre, et d'élever mon regard vers le ciel, comme un ami de Dieu, sans aucune crainte de ce qui peut arriver » (II, 17, 29). Épictète est-il allé jusqu'à l'humble prière du chrétien ? Il y tendait tout au moins [47], et il s'en rapproche, quand, devant la pensée de la mort, il s'écrie : « Vous me rappelez : je m'en vais, en vous rendant grâces sans réserves de m'avoir admis avec vous à ce grand spectacle du monde... Merci pour m'avoir fait naître ; merci pour tous vos autres présents... Reprenez-les et faites-en ce qu'il vous plaira. Ils étaient à vous, car c'est de vous que je les tenais » (III, 4, 10 ; IV, 10, 16). « Son examen de conscience suprême n'est pas un monologue, mais une sorte de confession et ... une prière » [48].

Mémoire d'Épictète. Une inscription de Pisidie de la seconde moitié du IIe siècle, étudiée par G. Kaibel [49], atteste l'influence d'Épictète : « ... Ce ne sont pas les aïeux qui font l'homme libre ; un seul Zeus est l'ancêtre de tous, il n'y a qu'une racine pour les hommes, un seul limon pour tous ; à qui est échu une noble nature, celui-là est eupatride et libre constamment ; mais je n'hésite pas à appeler vil esclave celui qui se vante de ses aïeux et n'a dans la poitrine qu'un cœur sans générosité. O étranger, Épictète naquit d'une mère esclave, lui un aigle (?) parmi les hommes, un esprit illustre pour sa sagesse. Que dois-je dire de lui ? il a été divin » (v. 9-17).

III. MARC-AURÈLE (121-180) [50]

La lecture de Marc-Aurèle laisse une impression mêlée ; si la candeur de l'âme, la fraîcheur des souvenirs, la fermeté au milieu des épreuves ne

45. Réserves sur la portée de ce texte ap. A. Bonhöffer et M. P. Nilsson ; cf. ci-dessus, p. 265-266.

46. J. Souilhé, *Introduction* aux *Entretiens*, I, Paris, 1943, p. LXVI ; conclusion semblable de J. Moreau, *Épictète*, Paris, 1964, p. 79-81.

47. Cf. M.-J. Lagrange, *Revue Biblique*, 1912, p. 18.

48. Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris, 1903, p. 270-271. Réserves de M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, 1912, p. 9 ; de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, Paris, 1928, p. 49-50.

49. *Hermes*, XXIII, 1888, p. 542-545.

50. Il n'est pas question de dresser ici la bibliographie de Marc-Aurèle. Aux éditions anciennes on préférera celles de A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, 2 vol., Oxford, 1944 (I = importante introduction, texte et apparat critique, traduction anglaise en regard ; commentaire anglais, c'est-

peuvent pas ne pas gagner la sympathie, aucun des philosophes grecs n'exprime avec plus d'âpreté le néant de l'existence, la vanité des efforts humains ; et finalement, malgré la sérénité « gracieuse » (ἵλεως, XII, 36, 5) qui voudrait en être le dernier mot, les *Méditations* s'achèvent dans la tristesse. Mais il serait injuste de reprocher les insuffisances du stoïcisme ou de la religion romaine à qui les a vécus l'un et l'autre en pleine fidélité et qui, en dépit des persécutions qu'il a décrétées ou permises contre les chrétiens par « raison d'État », donnait à l'Empire vieillissant tant d'exemples de vie familiale et de sens social. Comme chez Épictète, l'homme l'emporte sur la doctrine ; celle-ci lui fournissait une théorie de la parenté de l'homme avec Dieu, et avec les hommes en Dieu (syngeneia), qui s'accordait à sa bienveillance native ; il a eu le mérite d'en dégager les conséquences pour un amour du prochain qui atteint presque à la charité, sans connaître toutefois l'*agapè*, cette notion spécifiquement chrétienne ; la comparaison que l'on peut établir entre des pensées et des expressions de Marc-Aurèle et des formules analogues du Nouveau Testament, dans les épîtres pauliniennes surtout [51], ne découvre rien chez lui qui ressemble à l'hymne du chapitre XIII de la *Première aux Corinthiens*.

Une règle fondamentale le guide : « Faut-il agir ? suivons notre propre nature ; subir ? conformons-nous à celle du Tout » (XII, 32, 3 ; cf. VII, 55, 1). Sous une forme plus longue, la règle comprend les trois principes que Sénèque expose dans la *XCV*e *Lettre à Lucilius* : 1° « Il rend un culte à Dieu, celui qui le connaît », Deum colit, qui novit (§ 47) ; 2° « Nous sommes les membres d'un grand corps ; la nature nous a mis au jour comme des frères », membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit (§ 52) ; 3° « Elle a fondé l'équité et la justice et nous apprend l'usage des choses », illa aequum justumque composuit... quomodo rebus sit utendum (§§ 52, 54), donc l'indifférence à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous : « Mort et vie, gloire et obscurité, douleur et plaisir, richesse et pauvreté, tout cela advient pareillement aux hommes de bien et aux méchants, sans être beau ni honteux : ce n'est donc

à-dire surtout analyse des chapitres ; II = commentaire grec, précieux par la finesse des interprétations), et de W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*, Zurich, 1951 (texte, sensiblement amélioré ; brèves notes critiques ; traduction allemande en regard ; à la fin, notes explicatives, faites surtout de rapprochements avec les philosophes antérieurs, qui complètent le commentaire de A. Farquharson). La meilleure traduction française est celle de A. I. Trannoy (Collection des Universités de France, 1925), largement utilisée ici. Malgré leur date, on lira encore quelques chapitres de E. Renan (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique = Histoire des origines du christianisme*, VII, 5e éd., Paris, 1883) : I (« L'avènement », p. 1-17), XVI (« Chez les Quades », p. 249-272), XXVI (« Le martyre intérieur de Marc-Aurèle », p. 464-483) ; et dans la *Revue des Deux Mondes*, les articles de C. Martha (« L'examen de conscience d'un empereur romain : Marc-Aurèle », 15 avril 1864, p. 870-898 ; repris dans *Les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1865, p. 209-263) et de G. Boissier (« La jeunesse de Marc-Aurèle d'après les lettres de Fronton », 1er avril 1868, p. 671-698). Parmi les études plus récentes, signalons G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I3, 2e partie, Berne, 1950, p. 448-493 ; V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1918, p. 157-194 ; et surtout : M.-J. Lagrange, « Marc-Aurèle. Le jeune homme. Le philosophe. L'empereur », in *Revue Biblique*, 1913, p. 243-259, 394-420, 568-587 ; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II, Paris, 1928, p. 52-61 ; A.-J. Festugière, *Idéal*, Excursus D, p. 264-280 ; H. Erbse, in *Festschrift Zucker*, Berlin, 1954, p. 127-152.

51. Cf., par exemple, A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 269, n. 3.

ni bon ni mauvais » (II, 11, 6) ; cf. IX, 1, 9 : « Quiconque, à l'égard de la douleur et du plaisir, de la mort et de la vie, de la gloire et de l'obscurité, — toutes choses dont la nature universelle use indifféremment (ἐπίσης), — ne se comporte pas lui-même avec indifférence (ἐπίσης), celui-là manifestement commet une impiété ». On remarquera dans le premier passage la disposition croisée (« chiasme ») qui fait alterner, en tête des couples, les hypothèses plaisantes ou rebutantes ; dans le second, il n'est plus question de richesse ou de pauvreté ; mais ces antithèses ont leur équivalent chez saint Paul (1 *Cor.*, 4, 10-13 ; 2 *Cor.*, 6, 8-10 : διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας... ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν...).

Il faut connaître notre vraie nature, qui est apparentée à celle du Tout. Le principe de la sympathie dans l'univers implique l'origine divine de l'homme, laquelle, d'autre part, est associée à la présence de Dieu en lui sous la forme d'un « démon » ou génie intérieur. Pas plus qu'Épictète, Marc-Aurèle ne sépare les deux idées. Il se représente Dieu en l'âme de trois façons : comme un gardien de la vie humaine, tantôt à elle assigné par la divinité, tantôt choisi par elle ; comme la parcelle (ἀπόσπασμα) détachée de la matière enflammée de l'univers ou de l'éther ; comme la raison individuelle, « perfecta mens, id est absoluta ratio » (Cicéron, *Tusculanes*, V, 20, 39) [52]. Le texte le plus significatif est peut-être V, 27 : « Vivre avec les dieux. — Il vit avec les dieux, celui qui leur montre constamment une âme satisfaite du lot qui lui est attribué et faisant toutes les volontés du génie que Zeus a donné à chacun comme maître et comme guide, parcelle détachée de lui-même. 2. Et ce génie, c'est l'esprit et la raison de chacun » ; cf. II, 13, 1-2 et 17, 4 ; III, 3, 6 ; 4, 4 ; 6, 2 ; 7, 2 ; 12, 1 ; 16, 3 ; XII, 3 fin et 26. Plusieurs de ces textes (II, 13 ; XII, 26) en amènent d'autres sur la syngeneia, ce qui souligne le rapport des deux considérations. Sur le « lien universel » (ἐπισύνδεσις, VI, 38, 1) et sur la parenté proprement dite, soit des hommes avec Dieu, soit (par voie de conséquence) des hommes entre eux, voici les principaux :

1° Sur le lien universel. VI, 37 : « Qui a vu l'actuel a tout vu, tout ce qui a été depuis toujours et tout ce qui sera dans l'infini des temps ; car toutes choses sont de même genre et de même forme » (ὁμογενῆ καὶ ὁμοειδῆ).

VII, 19 a : « Tous les corps croissent et agissent (συμφυῆ καὶ συνεργά) avec le Tout comme nos membres les uns avec les autres ». Cf. VIII, 12 : « Ce qui est dans la nature de chaque être lui est plus propre, plus attaché et aussi plus accordé » (οἰκειότερον καὶ προσφυέστερον... προσηνέστερον).

IV, 45 : « Les faits conséquents, à mesure (qu'ils se produisent), ont une affinité (οἰκείως) avec les précédents... C'est un enchaînement (συνάφεια) logique ; et de même que les êtres sont unis par une harmonie intime (συντέτακται συνηρμοσμένως), de même les événements manifestent, non pas une simple succession, mais une admirable affinité » (οἰκειότητα). C'est la « seconde sympathie » (V, 26, 2, τὴν ἑτέραν συμπάθειαν), par opposition à celle qui existe entre l'âme et le corps (V, 26, 1) [53].

1°-2°-3° Un texte, relatif encore à la cohésion du Tout, concerne déjà les deux parentés. IX, 9, 1 et 4 : « Tout ce qui participe à un principe commun tend à ce qui est de même genre (ὁμογενές)... 4. Par conséquent aussi, tout ce qui a sa part d'une nature intelligente commune tend à ce qui lui est apparenté

52. Cf. A. S. L. Farquharson, II, p. 665.

53. Cf. W. Theiler, in V, 26, 1 (p. 320) et surtout M. Pohlenz, *Gött. Gel. Anz.*, CLXXXVIII, 1926, p. 296, et *Die Stoa*, II², Göttingen, 1955, p. 170 (note à I, 348).

(συγγενές), au même degré ou plus encore ». Quel est cet « apparenté » ? Ce peut être Dieu, ce peuvent être les autres hommes ; l'équivoque, peut-être voulue, est la même qu'avec l'ὁμογενεῖ de VI, 14, 2, où il est dit : « Celui qui honore l'âme raisonnable et sociable (πολιτικήν) ne s'occupe plus du reste, mais avant tout il conserve sa propre âme dans des dispositions et des mouvements raisonnables et sociaux, et il coopère pour cela avec l'être apparenté » (ou : « avec son semblable »).

2° Sur l'origine divine de l'homme (*agnatio*, Cicéron, *De legibus*, I, 24). V, 21, 1-2 : « Des êtres qui sont au monde honore le plus éminent : c'est celui qui se sert de tout et qui gouverne tout. 2. De même aussi, honore ce qu'il y a en toi de plus éminent ; et ceci est du même genre (ὁμογενές) que cela ». — Marc-Aurèle désigne ainsi le génie intérieur, comme XII, 1, 5 : « Si (à ta dernière heure) tu n'honores plus que ton guide intérieur et ce qu'il y a de plus divin en toi... tu seras un homme digne du monde qui t'a engendré... ». Cette invitation à révérer notre âme, déjà formulée dans le texte précédent, remonte aux *Lois* de Platon (V, 727 a-728 a) : « On doit honorer l'âme en second lieu après les dieux... Or aucun de nous, peut-on dire, n'honore correctement son âme ; il le croit seulement... » (727 a 2-4).

3° Sur la parenté des hommes entre eux (*cognatio*). III, 4, 7 : « (L'homme qui se montre tel, digne prêtre des dieux) se souvient que tous les êtres raisonnables sont parents » ; II, 13, 3 : « Ce qui vient des dieux est respectable à cause de leur suprématie et ce qui vient des hommes nous est cher à cause de notre parenté », φίλα διὰ συγγένειαν. Ce sens de la famille humaine doit porter à l'indulgence. II, 1, 3-4 : « Quand je considère que la nature du pécheur lui-même est d'être mon parent, qui participe, non du même sang ou de la même semence, mais de l'intelligence et d'une parcelle de la divinité, je ne puis... m'irriter contre mon parent ni le haïr, car nous sommes faits pour coopérer » ; cf. XII, 26, 1 fin. XI, 9, 2 : « Il y a deux sortes de déserteurs, et qui se valent : le lâche qui tremble et l'homme qui a renié celui que la nature a fait son parent et son ami ». A ce motif de mansuétude s'ajoute l'excuse de l'ignorance (VII, 22) : « Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui l'offensent. 2. Le moyen d'y parvenir, c'est de te représenter qu'ils sont tes parents, qu'ils pèchent par ignorance et involontairement » ; cf. IX, 22 : « Cours à ton guide intérieur, à celui du Tout, à celui de cet homme ; (2)... à celui de cet homme, pour examiner s'il est ignorance ou jugement réfléchi, et tenir compte en même temps qu'il t'est apparenté ».

Marc-Aurèle ne cesse de s'examiner, — dès l'aurore (ὄρθρου V, 1, 1 ; ἕωθεν II, 1, 1), selon le précepte pythagoricien, — sur l'attitude à garder envers les fâcheux, les ingrats, les fourbes ; et aux défauts qu'il leur reproche il veut répondre par les qualités dont l'ensemble constitue son idéal : les « catalogues de vertus », comme il en existait depuis longtemps ainsi que pour les vices [54],

54. Pour A. Bonhöffer (*Epictet und die Stoa*, p. 167-168), les catalogues de *Gal.*, 5, 19, de *Rom.*, de *Col.* n'ont rien à voir avec le stoïcisme. Marc-Aurèle ne figure pas parmi les auteurs anciens mentionnés par A. Vögtle, « Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T. » (= *NT Abhandl.*, XVI, 4/5, Münster, 1936, index, p. 244), et le chapitre de A.-J. Festugière-P. Fabre sur les « Vertus et vices des païens » (*Monde*, II, p. 185-206) ne le cite qu'en passant (p. 200 et 202). La section d'A. Vögtle intitulée « Le Miroir du Prince » (p. 74 sv.), avec ses listes tirées de Dion Chrysostome, de Musonius, de Philon, de Plutarque, de la *Lettre d'Aristée*, permettrait bien des comparaisons.

se rencontrent en plusieurs endroits des *Méditations*, par exemple V, 5, 1-2 : « On n'a pas lieu d'admirer en toi la finesse ? Soit ! Mais il se trouverait bien d'autres qualités pour lesquelles tu n'es pas fondé à te dire mal doué. 2. Acquiers-les donc, car elles dépendent absolument de toi : sincérité (τὸ ἀκίβδηλον)... bienveillance (τὸ εὐμενές), liberté, simplicité... grandeur d'âme ». Il faut rapprocher de cette énumération celles que contiennent les deux portraits d'Antonin (I, 16 ; VI, 30) [55], et les préceptes vraiment pauliniens (XI, 18, 1-18) dont le neuvième et dernier rappelle de si près le *Vince in bono malum* de l'Apôtre (*Rom.*, 12, 21) : « La bienveillance est invincible », τὸ εὐμενὲς ἀνίκητον (XI, 18, 15) [56] ; l'excuse de l'ignorance y revient souvent (4-5, 8-9, 16).

La « mystique de consentement » que nous avons admirée chez Cléanthe se retrouve chez Marc-Aurèle dans des confessions comme celle-ci (X, 21) : « La terre désire la pluie ; il désire, l'auguste éther..., et le monde aime à produire ce qui doit venir à l'être. Je dis donc au monde : je partage ton désir. N'emploie-t-on pas encore cette formule : voilà qui aime à arriver ? » Marc est tout dans cette *Pensée*. Il part d'une citation, les vers où Euripide (fr. 898 Nauck², v. 7 et 9) imite ceux d'Eschyle (*Danaïdes*, fr. 44 N.² = 125 Mette, v. 1 sv.) [57] ; puis il étend à l'univers entier ce que le poète appliquait à deux éléments et proclame son adhésion à l'ordre du monde, à l'interpénétration cosmique, en jouant sur le double sens de συνερῶ : « j'aime », ou « je dirai », « avec » (toi) ; enfin, il explique une formule courante et proverbiale en passant d'ἐρᾶν à φιλεῖν (= ici *solere*). Cette analyse de la vérité profonde du langage est tout à fait dans sa manière [58].

La prière de Marc-Aurèle. Parmi les « Pensées » de l'empereur-philosophe, plusieurs se rapportent à la prière. Dès l'aube, il suivait le précepte pythagoricien de regarder le ciel et l'ordre imperturbé des astres (XI, 27, 1), de même qu'il s'examinait sur ses devoirs, à l'exemple des anciens sages (II, 1, 1 ; V, 1, 1). Son attention restait fixée sur le « démon intérieur » qui représentait dans son âme la divinité, « guide émané de Zeus donné à chacun », afin de lui rendre un culte authentique (II, 13, 1 ; V, 27) [59], de « vivre avec les dieux », συζῆν θεοῖς (V, 27). La prière des Athéniens (« Arrose, arrose, cher Zeus, les champs des Athéniens et leurs plaines ») lui apparaît comme le type d'une prière « simple et libre » (V, 7) [60] ; et cet idéal de liberté revient lorsqu'il justifie la prière (IX, 40) : il ne s'agit pas de solliciter tel bien ou la délivrance de tel

55. « Nous ignorerions Antonin si Marc-Aurèle ne nous avait transmis de son père adoptif ce portrait exquis... » (E. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 3).

56. Cf. l'ἀήττητος ψυχή d'Antonin (I, 16, 31).

57. Voir la traduction de P. Mazon, *Eschyle*, I, Paris, 1920, p. 8-9 (ci-dessus, p. 155).

58. Cf. Farquharson, *ad. loc.*, t. II, p. 841-842.

59. Cf. A. S. L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford, 1944, II, p. 527-529 ; W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*, Zurich, 1951, p. 309-310. Beaucoup de textes au l. III : 4, 4 ; 6, 2 ; 7, 2 ; 12, 1 ; 16, 3.

60. Nous avons vu, en V, 5, 2, la même alliance de liberté et de simplicité. Cf. E. Peterson, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XLII, 1923, p. 161-202 (« Der Gottesfreund ») et *R.-Seeberg-Festschrift*, Leipzig, 1929, I, p. 291. Sur l'εὐχὴ Ἀθηναίων (formule officielle), cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 156 et n. 1 ; Fr. Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg, 1927, p. 5-8 ; et voir ci-dessus, p. 154.

mal, mais l'état d'âme qui nous rendra indépendant de ces besoins ; les dieux ne demandent qu'à nous aider (IX, 40, 5) ; seulement, il faut nous rendre dignes de leur secours (XII, 14, 3).

L'ASTROLOGIE ET LES FORCES OCCULTES

A partir de l'âge hellénistique, plus que jamais, des forces occultes se substituent à la vraie religion. Les plus anciennes « tablettes de défixions » réunies dans les corpus de Wünsch et d'Audollent et le seul papyrus magique de haute époque ne remontent pas au delà du IVe siècle avant notre ère [1] ; seul le tesson du Musée national de Copenhague pourrait être de la fin du Ve [2]. L'ensemble de la documentation appartient aux premiers siècles de l'ère chrétienne, surtout aux IIIe et IVe siècles p. C. ; même lorsqu'elle est de langue grecque, elle regarde plutôt la civilisation latine et les religions de Rome ; « à vrai dire, pour le fond des recettes, la question de date n'a pas grande importance, rien n'étant plus conservateur que la magie » [3]. Je voudrais réunir ici quelques faits propres à éclairer la mentalité religieuse du peuple grec aux siècles qui entourèrent la venue du Christ, en les groupant sous trois chefs : fatalisme et astrologie, superstition, magie et théurgie.

Le fatalisme. La religion stoïcienne ne pénètre que peu à peu dans les masses, et elle le fait surtout par ce qu'elle a de moins philosophique : le fatalisme ; bientôt les calculs astrologiques et le « thème de géniture » mettront la morale en péril, comme plus tard, chez les chrétiens, ils menaceront la foi. Les arguments que les adversaires païens et chrétiens du stoïcisme reprennent à l'envi contre le fatalisme astral, contre le déterminisme inéluctable de l'εἱμαρμένη, dérivent tous d'une source commune, l'enseignement oral du sceptique Carnéade (214-129). En voici les principaux : le fatalisme astral bouleverse la vie morale de l'humanité ; plus de législation ni de répression pénale ; plus de vertu ni de vice, de louange ni de blâme ; plus de récompenses ni de châtiments ; l'effort devient inutile et, de même, la piété envers les dieux [4].

Le fatalisme est la déviation d'une science, l'astronomie. Platon ne connaissait que la science ; mais l'astrologie était destinée à prévaloir ; et quand les apologistes chrétiens, jusqu'à Firmicus Maternus, s'en prendront aux « mathematici », il s'agira en réalité des « astrologi » ou des « magi ». H. Diels a bien résumé ces lents progrès de l'astrologie après Alexandre [5] : « La science, qui ordonne les

1. R. Wünsch, *Defixionum tabellae atticae* (*I. G.*, III, 3), Berlin, 1897 ; A. Audollent, *Defixionum tabellae* (praeter atticas), Paris, 1904 ; K. Preisendanz, *Papyri magicae graecae*, I-II, Leipzig et Berlin, 1928-1931 (un troisième volume devait comprendre les hymnes et les index).

2. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 758 (= I², p. 801).

3. A.-J. Festugière, *Révélation*, I², p. 283.

4. Cf. D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain, 1945.

5. H. Diels, « Zur Geschichte und Bedeutung der Astrologie », in *Deutsche Literaturzeitung*, XXXIX, 1918, c. 275-282 : compte rendu de Franz Boll-Carl Bezold,

résultats de l'expérience et les ramène à des points de vue généraux, le monde la doit au génie grec. Mais précisément parce qu'elle veut être et qu'elle est la science, parce qu'elle se refuse à l'arbitraire des poètes et des prophètes, la science de la nature en Grèce s'est, depuis Thalès, presque hermétiquement fermée à l'interprétation des astres. Il est impossible que la sagesse chaldéenne n'ait pas pénétré en Ionie aux VI^e^ et V^e^ siècles. Mais les physiciens de ce pays ne montrent aucune trace de sagesse astrologique, bien que le mot ' astrologue ' soit alors employé sans prévention comme synonyme d'astronome. De même que le soleil, la lune et les étoiles n'ont trouvé qu'exceptionnellement sur le sol grec un culte religieux, de même le monde homérique comme l'époque classique répudient absolument la vénération et l'interprétation orientales des astres. Le rationalisme ensoleillé des Hellènes, qui d'ailleurs s'accommode de toutes les formes de la divination, est manifestement en garde contre les lueurs ténébreuses de l'astrologie » [6]. Mais la mystique, qui s'insinua de bonne heure dans le rationalisme (avec Anaximandre) et qui opposait, comme inférieure, la vie terrestre individuelle à l'unité du Tout et à l'ordre parfait du cosmos céleste, conduisit finalement Platon à se rapprocher de la religion astrale de l'Orient.

Au III^e^ siècle, l'influence des Chaldéens, de Bérossos, se heurte, en dehors des spécialistes, au scepticisme grandissant de l'Académie et à la critique de Carnéade, qui ébranlent même le Portique et dont la résistance agit jusque sur l'Italie, avec Caton et Ennius. Mais au I^er^ siècle, à l'époque de Posidonius, l'astrologie pénètre dans tous les milieux romains : Varron, César, Auguste, Tibère, le poète Manilius. Après le IV^e^ siècle, — Ptolémée (*Tétrabiblos*) et Firmicus Maternus, — astrologie et fatalisme règnent à Byzance malgré le christianisme [7].

De même, au premier chapitre de *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (« le Déclin du rationalisme »), A.-J. Festugière a marqué le rapport entre la régression de la vraie science et le progrès d'une gnose : « Cette décadence de l'esprit scientifique eut pour corrélatif, comme il arrive souvent, un accroissement non pas tant de la vraie piété — car celle-ci peut fort bien s'accommoder, chez un Platon par exemple, avec la recherche scientifique, chacune restant en son domaine — que d'une exaltation de la piété, et comme d'une perversion de la piété, l'homme inclinant maintenant à demander à la divinité, sous forme de révélation personnelle, ce qu'il cherchait à obtenir auparavant par les seules forces de sa raison... Par une réaction fatale, le rationalisme grec, ayant ruiné ses propres fondements, renvoyait à l'irrationnel, à quelque chose qui fût au-dessus, ou au-dessous, du moins en dehors de la raison, sur le plan de l'intuition mystique, ou des mystères théosophiques, ou des prestiges de la magie, parfois de tout cela ensemble » [8].

La superstition. Au début de l'âge hellénistique, Théophraste trace dans ses *Caractères* (XVI) un portrait du « superstitieux » qui vaut pour bien d'autres

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie (« Aus Natur u. Geisteswelt, 638. Bdch. »), Leipzig et Berlin, 1918.

6. H. Diels, *o. c.*, c. 277-278.

7. H. Diels, *o. c.*, c. 278-280.

8. A.-J. Festugière, *Révélation*, I^2^, p. 5 et 13. Cf., sur « la sympathie dans l'astrologie et les sciences occultes », *Syngeneia*, p. 164-165.

époques. Il faut citer une grande partie de ce morceau, qui servira de point de départ à notre étude.

1. La superstition est, à ce qu'il semble, un sentiment de crainte à l'égard de la puissance divine. 2. Et voici quelle sorte d'homme est le superstitieux. Le jour de la fête des *Choés* (« Pots »), s'étant purifié les mains et aspergé d'une eau lustrale prise à un temple, il se met du laurier dans la bouche et se promène ainsi toute la journée. 3. Qu'une belette ait traversé la rue : il ne bouge plus avant d'avoir vu passer une autre personne ou d'avoir lancé trois cailloux par-dessus le chemin qu'a suivi l'animal. 4. A-t-il aperçu dans sa maison un serpent : si c'est un serpent joufflu, il invoque Sabazios ; si c'est un serpent sacré, il élève immédiatement à l'endroit même un hérôon. 5. Quand il passe devant ces pierres ointes que l'on voit dans les carrefours, il y verse toute l'huile de sa fiole et ne s'éloigne qu'après les avoir adorées à genoux. 6. Un de ses sacs à farine a-t-il été rongé par une souris : il s'adresse à l'exégète, pour savoir que faire ; et si l'exégète répond d'y faire mettre une pièce par le corroyeur, il ne se rend pas à cet avis et va en le quittant offrir un sacrifice expiatoire. 7. Il est homme à faire sans cesse purifier sa maison, prétendant qu'elle est hantée par Hécate. 8. S'il a entendu sur son chemin le cri d'une chouette, il s'émeut et ne poursuit sa marche qu'après avoir prononcé la formule : « Athéna est plus forte ! » 9. Il évite de marcher sur une tombe, d'approcher d'un mort ou d'une femme en couches : « il tient beaucoup, dit-il, à ne pas se charger d'une souillure »... 11. Lorsqu'il a fait un rêve, il se rend chez les interprètes des songes, chez les devins, chez les augures, pour apprendre d'eux quel dieu ou quelle déesse il doit invoquer. Chaque mois, pour renouveler son initiation, il va trouver les prêtres orphiques, en compagnie de sa femme (ou, si elle n'est pas libre, de la nourrice) et de ses enfants... [9].

La δεισιδαιμονία peut désigner la vraie piété aussi bien que la superstition. Aristote (*Polit.*, 1314 b 38-1315 a 4) distingue nettement les deux attitudes, en qualifiant la seconde de « sottise » (ἀβελτερία) [10] ; et même après Théophraste le mot pourra s'appliquer à la « crainte de Dieu » [11]. Au § 2, ἐπὶ χοῶν n'est qu'une conjecture de Dübner aujourd'hui assez discutée : le second jour des Anthestéries [12], c'était de l'aubépine et non du laurier que l'on mâchait ; Bolkestein propose ἐπιτυχὼν ἐκφορᾷ, « s'il rencontre un enterrement » [13]. De même, à l'*hérôon* du § 4, autre conjecture de Dübner, il préférerait ἱερόν, « sanctuaire ». Au § 5, l'« adoration à genoux » n'est pas purement orientale ni réservée au culte des morts ou aux rites superstitieux ; un texte des *Lois* de Platon (X, 887 e) montre que les Grecs, comme les Orientaux, pouvaient se prosterner devant le soleil [14]. Au § 7, Hécate, déesse des apparitions nocturnes souvent assimilée à Sélènè (la Lune), a été introduite dans la maison par une « évocation », ἐπαγωγή. Un autre sortilège en fera sortir la déesse indésirable,

9. Trad. O. Navarre (Paris, 1920), revue. Le commentaire du même auteur (Paris, 1924) est à compléter par ceux de H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (R.G.V.V., XXI, 2), Giessen, 1929 ; de R. G. Ussher, Londres, 1960 ; de P. Steinmetz, Munich, 1962.

10. Cf. Bolkestein, p. 7-8.

11. *Ibid.*, p. 10.

12. Ci-dessus, p. 90.

13. *Ibid.*, p. 17.

14. *Ibid.*, p. 23-39 ; cf. A. Delatte, *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, classe des lettres*, 1951, p. 423-450.

comme nous allons le voir à propos d'un fragment de Sophron. Ces sortilèges dépendaient des « orphéotélestes » (cf. § 11), objet des malédictions de Platon (*Rép.*, II, 364 c) [15].

De la description de Théophraste il faut rapprocher celle de Plutarque (*De superstitione*, 7, 168 d) : « Il se tient dehors, revêtu d'un sac, ceint de sales chiffons ; souvent il se roule nu dans la boue, en confessant certaines de ses fautes : comment il a mangé ou bu ceci ou cela, pris un chemin que lui interdisait l'esprit divin... » [16].

Scènes et rites magiques. Toutes les évocations n'appartiennent pas à la magie agressive. Dès l'*Odyssée* (chant XI), la *Nékyia* ou « appel des morts » fait boire aux âmes le sang chaud des victimes, et pour quelques instants Agamemnon ou Achille retrouvent la voix (v. 390 sv.), ils s'entretiennent avec Ulysse ; mais la Circé du chant X a tous les secrets des magiciennes. Pour ramener Darius sur la terre, les Perses d'Eschyle se livrent à une mimique barbare ; et dans les *Choéphores*, Oreste et Électre en font autant sur la tombe de leur père. La Médée de la *IV*e *Pythique* de Pindare munit Jason d'antidotes pour le défendre du souffle de feu des taureaux d'Aiétès (v. 221) ; il faut cependant, pour connaître le détail de ces opérations magiques, attendre l'Alexandrin Apollonius de Rhodes.

Dans la littérature classique, la magie tient peu de place. Au Ve siècle cependant, à Syracuse, Sophron compose des mimes que Platon a connus ; certains de ces mimes, dont il nous reste des fragments, décrivaient des scènes de ce genre et ont exercé une influence sur le chef-d'œuvre de Théocrite, *les Magiciennes*.

Un mime de Sophron et les « Magiciennes » de Théocrite. Contemporain d'Euripide, poète, par conséquent, de la période classique, Sophron nous intéresse ici dans la mesure où le fragment d'Oxyrhynque publié en 1933 annonce les *Pharmakeutriai*, pièce essentielle à notre sujet.

Voici la traduction du mime [17] :

« Mettez la table, tout de suite ; prenez un grain de sel dans votre main et du laurier à votre oreille. Approchez maintenant du foyer et restez assis ; toi, donne-moi le couteau ; apporte ici la petite chienne. Où donc est le bitume ? Voici. — Tiens aussi la torche et l'encens ; allons, qu'on m'ouvre les portes, toutes grandes ; et vous autres, regardez de ce côté ; éteignez la torche, tout de suite ; maintenant, faites-moi le plaisir de vous taire jusqu'à ce que j'aie livré la lutte en faveur de ces femmes [18]. Maîtresse, prends part à ce repas et à cette hospitalité irréprochables... »

15. Ci-dessus, p. 203.

16. Cf. G. Soury, *La Démonologie de Plutarque*, p. 48-50 ; A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 77-80 ; H. Erbse, in *Hermes*, LXXX, 1952, p. 296-314.

17. D'après le texte des *Papiri della Società Italiana*, XI, 1935, nº 1214, p. 117 (G. Vitelli-M. Norsa). La traduction de P. Chantraine (*Revue de Philologie*, 1935, p. 26-27) m'a plusieurs fois aidé.

18. Le soin dont témoigne l'accentuation du papyrus invite à la respecter ici ; πὸτ (= πρὸς) avec le génitif ne peut avoir la valeur de ἀπό et signifie « du parti de, en faveur de » (cf. Ph.-E. Legrand, in *R. É. A.*, XXXVI, 1934, p. 31, n. 1) ; il est arbitraire de lire πὸτ τάνδε, comme le veulent les éditeurs italiens avec K. Latte et P. Maas.

Et voici la partie de l'*Idylle II* de Théocrite sur laquelle porte la comparaison :

« Où sont mes branches de laurier ? Apporte, Thestylis. Où sont les philtres ? Couronne la coupe de fine laine teinte en rouge. Je veux enchaîner l'amant cher qui me fait de la peine... Je l'enchaînerai à l'aide de sacrifices. Mais toi, Sélènè, brille d'un bel éclat ; car c'est à toi que je vais adresser à voix basse mes incantations, déesse, et à la souterraine Hécate... Salut, Hécate redoutable ; assiste-moi jusqu'au bout, et rends mes enchantements aussi forts que ceux de Circé, ou de Médée, ou de la blonde Périmède.

Iynx, attire vers ma demeure cet homme, mon amant.

C'est la farine d'abord que l'on consume dans le feu. Mais répands-la donc, Thestylis ! Malheureuse, où ton esprit est-il envolé ?... Réponds, et dis en même temps ces paroles : ' Ce sont les os de Delphis que je répands '. Iynx...

Delphis m'a fait du mal ; moi, à l'intention de Delphis, je brûle cette branche de laurier ; et comme elle craque fort en prenant feu, comme elle s'est embrasée tout d'un coup sans laisser même de cendre visible, ainsi la chair de Delphis puisse s'anéantir dans la flamme. Iynx...

Comme je fais fondre cette cire avec le concours de la déesse, ainsi fonde d'amour à l'instant le Myndien Delphis ; et comme ce rhombe d'airain tourne éperdument sous l'action d'Aphrodite, ainsi puisse-t-il tourner éperdument à ma porte. Iynx...

Maintenant je vais brûler le son. Artémis, toi qui serais capable de remuer et l'acier des Enfers et ce qu'il peut y avoir encore d'inébranlable... Thestylis, les chiens, tu les entends, aboient à travers la ville ; la déesse (Hécate) est dans les carrefours ; vite, fais résonner l'airain. Iynx...

Delphis a perdu cette frange de son manteau ; maintenant, brin à brin, je la jette dans le feu dévorant... Je veux écraser une salamandre et lui porter demain un funeste breuvage. Mais toi maintenant, Thestylis, prends ces drogues, va les pétrir discrètement sur le dessus du seuil de sa maison avant que la nuit soit finie et dis en crachant : « Je pétris les os de Delphis » [19].

Et la fin de l'idylle reprend le début, avec chiasme (v. 157-159) : « Il y a douze jours que je ne l'ai pas même vu !... Maintenant donc, je veux l'enchaîner par des philtres ».

L'« enchaînement » dont il est question trois fois (v. 3, 10, 159) est un κατάδεσμος, un envoûtement (« défixion »). Souvent, dans les tablettes magiques dont nous parlerons à l'instant, l'amant ou l'amante perce « en effigie » telle ou telle partie du corps de l'infidèle. Ici Simaitha veut répandre les os de Delphis comme de la farine, brûler sa chair comme du laurier ; elle fait fondre la cire (peut-être une figurine, κολοσσός) pour qu'il fonde d'amour [20]. Le refrain qui invoque l'instrument giratoire appelé ἴυγξ (« torcol ») ou ῥόμβος [21] a été imité par Virgile (*VIII*[e] *Églogue*) et Catulle (*Épithalame de Thétis et Pélée*). Rien de tout cela ne semble venir de Sophron ; et le sortilège diffère : dans la scène à la fois de théoxénie (repas offert au dieu) et d'exorcisme où le festin préparé à Hécate a pour but de l'éloigner des femmes qu'elle tient en sa puissance, toutes portes ouvertes pour la laisser sortir, le πότνια (« maîtresse ») du vers 17

19. Théocrite, *Id.* II, v. 1-63, *passim* (trad. Ph.-E. Legrand, Paris, 1925).

20. L'image date au moins de Pindare, à qui Platon a pu l'emprunter ; cf. *Pindare et Platon*, p. 181.

21. Cf. A. S. F. Gow, in *J. H. S.*, LVI, 1934, p. 1-13.

suppose une attitude de prière ; ici, au contraire, l'action contraignante sur le dieu relève directement de la magie. Le seul élément commun à Sophron et à Théocrite est le laurier ; mais le superstitieux de Théocrite s'en munit aussi, pour sa vertu prophylactique et apotropaïque d'arbre d'Apollon ; il n'est d'ailleurs pas utilisé dans *les Magiciennes* comme dans le fragment. A ces différences s'en ajoutent plusieurs autres : « Le personnel (chez Théocrite, Simaitha est en tête à tête avec sa servante ; dans le fragment, il est fait allusion à une troupe de témoins intéressés) ; — le lieu (dans l'*Idylle II*, Simaitha opère en plein air, à la lueur de la lune ; dans le fragment, la scène se passe à l'intérieur d'une maison, l'opératrice ordonne aux assistants de s'asseoir auprès du foyer, elle demande que les portes soient tenues ouvertes) ; — les actes, les ustensiles, les ingrédients (chez Théocrite, il n'est pas question d'immoler un jeune chien, ni de se servir d'une arme à deux tranchants ; il n'est pas fait usage de sel ni d'asphalte, il n'est point parlé de torche ni de tison) ; — l'intention (rien, dans le fragment, ne fait songer à une conjuration amoureuse, à un envoûtement)... » [22].

Tablettes de défixions. Alors que les tablettes orphiques sont des lamelles d'or [23], les tablettes de défixions sont « des lames rectangulaires de plomb, car ce métal est réputé posséder une vertu magique. La disposition des lettres est à dessein anormale et bizarre ; beaucoup de ces formules se lisent de droite à gauche. Les lames de plomb sont roulées ou pliées comme des lettres ordinaires (sur papyrus) et transpercées d'un ou plusieurs clous qui servent à les clore, et qui ont, en même temps, une force magique, car le clou, principalement le clou d'airain, est l'emblème de la *Necessitas*, il fixe les volontés comme il joint les objets matériels. De cette habitude de clouer les tablettes magiques (*clavum figere* ; *tabulas defigere*) est venu le nom de *defixiones* qu'on leur donne parfois. Elles sont placées dans les lieux soumis à la puissance des dieux d'en bas, généralement dans des tombeaux, ou plus rarement, dans des cours d'eau » [24].

En voici quelques échantillons ; les trois premières visent les adversaires d'un procès [25].

1° D'Athènes, fin du IVe siècle av. J.-C. (*Syll.*³, 1261). Musée national d'Athènes. « J'enchaîne Théagénès dans sa langue, dans son âme, et la plaidoirie qu'il médite ; j'enchaîne aussi les mains et les pieds du cuisinier Pyrrhias, sa langue, son âme, la plaidoirie qu'il médite ; j'enchaîne aussi la femme de Pyrrhias, sa langue et son âme ; j'enchaîne aussi les cuisiniers Kerkion et Dokimos, leur langue, leur âme, la plaidoirie qu'ils méditent... Kinéas, Phéréclès, Seuthès... ; j'enchaîne aussi de Lamprias la langue, l'âme, la plaidoirie qu'il médite, les mains, les pieds, les yeux et la bouche ; tous ceux-là, je les enchaîne, je les supprime, je les enterre, je les empale ; qu'au tribunal et devant

22. Ph.-E. Legrand, in *R. É. A.*, XXXVI, 1934, p. 28 ; cf. S. Eitrem, in *Symbolae Osloenses*, XII, 1933, p. 27-28 ; XXI, 1941, p. 48-51, 57-59 (où il réduit l'influence de Sophron sur Théocrite).

23. Ci-dessus, p. 194-197.

24. P. Huvelin, *Les Tablettes magiques et le droit romain* (mémoire présenté au Congrès international d'histoire comparée, Paris, 1900 ; extrait des *Annales internationales d'histoire*), Mâcon, 1901, p. 21-22. Bibliographie après Audollent : M. Besnier, in *Revue de Philologie*, 2e série, XLIV, 1920, p. 26-30.

25. *Syll.*³, 1174-1181, 1199, 1261 ; Michel, 1318-1329 ; cf. Guthrie, *The Greeks*, p. 272-273 ; M. P. Nilsson, *Geschichte*, II, p. 210-211 (= II², p. 221-222).

l'arbitre, s'ils entrent en contestation avec moi, ils ne comptent pour rien, ni en paroles, ni en fait ».

2° Du Pirée, IVe-IIIe siècles av. J.-C. (*Syll.*³, 1175 = Michel, 1323). « Je prends [26] Mikion, j'enchaîne ses mains, ses pieds, sa langue, son âme. Et s'il doit proférer en faveur de Philon une parole mensongère, que sa langue devienne du plomb ; et toi (Hécate), perce sa langue ; que les biens qu'il possède ou détient deviennent inexistants et disparaissent ».

3° De Corcyre (la Corfou actuelle), IIIe siècle av. J.-C. (*Syll.*³, 1174 = Michel, 1326). Un plaignant jette le sort à son adversaire et aux faux témoins de celui-ci : « Je maudis ainsi l'intellect et la langue de Silanos, et je maudis ainsi la langue et l'intellect des témoins de Silanos : d'Épainétos, d'Agèn, de Timarétè ». C'est toujours la magie sympathique.

4° De Cnide, IIe siècle av. J.-C. (*Syll.*³, 1180 ; cf. 1178 = Michel, 1327 ; 1179 = Michel, 1329). Feuille de plomb trouvée dans le temple de Déméter : « Je voue à Déméter et à Coré celui qui a dit contre moi que je compose pour mon mari des poisons mortels ; que brûlé de fièvre il confesse sa faute auprès de Déméter en présence de tous les siens, et qu'il n'obtienne pas grâce auprès de Déméter, de Coré et des dieux qui tiennent compagnie à Déméter ; mais qu'à moi il soit licite et loisible de partager son toit ou d'avoir avec lui tout autre voisinage ». Les dernières lignes, que je ne traduis pas, reprennent les premières en termes presque identiques : la répétition concourt à l'effet magique. Il s'agit ici, non d'un simple envoûtement, mais d'une malédiction, où le coupable est voué aux dieux infernaux [27].

Papyrus magiques et amulettes. La magie agressive exercée au moyen des tablettes de plomb peut l'être aussi par l'intermédiaire de papyrus ou d'amulettes [28]. C'est le cas d'un papyrus, le seul du recueil de Preisendanz qui soit antérieur à l'ère chrétienne (n° 40 = *Sammelbuch*, 5103, fin du IVe siècle), qui vient du temple central d'Osérapis au Sérapeion de Memphis : « Seigneur Osérapis, et vous autres dieux qui trônez avec Osérapis, je vous invoque, moi Artémisia, fille d'Amasis, contre le père de ma fille, qui l'a frustrée des honneurs funèbres et du tombeau. Si donc il n'a pas agi justement envers moi et envers ses propres enfants, qu'Osérapis et les autres dieux lui donnent de ne pas recevoir de tombeau de ses enfants et de ne pas enterrer lui-même ses propres parents. Tant que ma supplication reste ici, qu'il périsse de malemort, sur terre ou sur mer, lui et ses biens, par la volonté d'Osérapis et des dieux qui trônent autour d'Osérapis, et qu'il n'obtienne pas leur faveur ».

Le papyrus d'Artémisia, qui « est dans la tradition la plus pure de la religion grecque » [29], appartient donc à la magie agressive. Mais il y a une magie

26. Littéralement : « j'ai pris » (aoriste immédiat).

27. Autres textes (littéraires) ap. J. C. Kamerbeek, *Sophocles. The Ajax*, Leyde, 1953, p. 226.

28. Les deux recueils fondamentaux sont ceux de K. Preisendanz (ci-dessus, p. 281, n. 1) et de C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor, 1950.

29. A.-J. Festugière, *Idéal*, Paris, 1932, p. 282 (dans l'Excursus E, *la Valeur religieuse des papyrus magiques*, p. 281-328, qui reste le meilleur travail d'ensemble avec M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, in *Bulletin de la Société royale des lettres de Lund*, 1947-48, II, p. 59-93).

médicale [30], à laquelle se rattache le papyrus de Philinna [31]. En combinant deux fragments, l'un du papyrus Amherst 11, l'autre du papyrus de Berlin 7504, on a reconstitué quelques lignes d'une collection de charmes en hexamètres dont chacun a un titre en prose indiquant : 1) le nom de l'auteur ; 2) sa nationalité ; 3) la maladie sur laquelle le charme doit agir ; les vers qui suivent justifient l'emploi de la formule par des raisons tirées de la mythologie ou de la nature. On ne connaît pas de collection semblable ni de plus ancienne collection de charmes grecs. La date de celle-ci (IIe-Ier siècles avant notre ère) lui donne pour notre étude de la magie hellénistique un intérêt considérable. Le premier charme, celui de N., « Syrienne de Gadara, contre toute inflammation », parle d'un incendie (de temple ?) dans la montagne ; de « sept sources de loups, sept d'ours, sept de lions » ; de « sept jeunes filles aux yeux sombres qui apportent de l'eau dans des cruches foncées et apaisent le feu infatigable » ; le second est un peu moins énigmatique : « Charme de Philinna la Thessalienne contre le mal de tête. Fuis, douleur de tête, fuis sous les rochers (de l'Ida ?) ; ils fuient aussi, les loups ; ils fuient, les chevaux au sabot sans fissure... ».

En général, les textes les plus anciens se distinguent par la précision et la brièveté ; mais la plupart des papyrus magiques sont d'une date récente et par là moins riches que les tablettes en renseignements pour la période hellénistique [32]. Ils en fournissent beaucoup, au contraire, sur les siècles postérieurs à l'ère chrétienne, particulièrement en ce qui concerne la « Révélation d'Hermès Trismégiste » ou l'hermétisme ; leur témoignage en la matière est double : d'une part, un certain nombre de recettes proprement magiques sont attribuées à Hermès-Toth ; d'autre part, un certain nombre de textes, sans nommer Hermès-Toth, manifestent les traces d'une gnose très évidemment apparentée à celle de l'hermétisme savant, c'est-à-dire de cette « série d'écrits, composés dans l'ensemble aux IIe et IIIe siècles de notre ère, qui ressortissent à la philosophie et à la théologie » [33]. Nous ne pouvons entrer ici dans cette littérature si proche, en effet, d'une gnose. Notons seulement, dans l'emploi de ce dernier mot, une confusion possible. On appelle souvent gnostiques les amulettes de pierre ou de métal que leur dernier éditeur, C. Bonner, oppose aux charmes ou sortilèges sur papyrus ; mais que les auteurs aient ou n'aient pas appartenu à une secte gnostique, les documents eux-mêmes peuvent rarement passer pour des monuments du gnosticisme [34].

La vie future. Ni le fatalisme astral, ni la magie, ne donnent aux âmes l'« espoir meilleur pour la mort » que l'Athénien du Ve ou IVe siècle demandait aux mystères d'Éleusis. Aux IIIe-IIe siècles, et bien après la date de 146, celle de la prise de Corinthe par le consul Mummius, qui marque le passage de la période hellénistique à l'époque romaine, le malaise religieux s'accentue. Il

30. La « magie médicale » occupe les chap. IV-VI des *Studies in Magical Amulets* de C. Bonner (p. 51-94) ; la « magie agressive », le chap. VIII (p. 103-122).

31. Cf. P. Maas, in *J. S. H.*, LXII, 1942, p. 33-38, que je suis de très près. Les trop complètes restitutions de K. Preisendanz (*P. G. M.*, II, nº 20, p. 145), d'après Wilamowitz et Abt, ne correspondent pas à l'état réel du papyrus.

32. Cf. P. Huvelin, *o. c.*, p. 5, n. 5.

33. A.-J. Festugière, « L'Hermétisme » (*Bulletin... de Lund*, 1947-48, I, p. 1-58), p. 3-4.

34. Cf. C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, p. 1-2.

se manifeste « par la formation de deux courants. L'un, né d'un scepticisme qui n'excluait d'ailleurs pas la superstition, orientera les esprits libéraux soit vers l'athéisme, soit vers une sagesse morale et philosophique de plus en plus profane, et qui, sans s'opposer ouvertement à la religion, la reléguera dans quelque canton retiré de l'activité humaine. L'autre, sous-jacent, mais infiniment plus puissant, se laisse moins aisément suivre. Porté vers la crédulité et attaché au culte des âmes tel que l'avait consacré la tradition, il conduira les foules... vers les rites orientaux et barbares... La croyance en l'immortalité de l'âme, telle que la proposait Platon, avec ses incalculables répercussions dans le domaine de la morale et de la justice mise en pratique, était à la fois trop pure, trop élevée pour la foule avide de garanties matérielles moins ardues à conquérir, et trop religieuse pour les esprits portés vers la spéculation philosophique et la sagesse profane » [35].

Sans doute, la contemplation du ciel étoilé pouvait préparer les fidèles de Platon à la « prélibation des joies spirituelles dont la raison, affranchie de la matière, jouira dans une autre existence. Mais, pour ceux qui limitaient toute certitude à la vie présente, le mysticisme astral se suffisait à lui-même », et si l'on « parcourt la série des épitaphes que nous a transmises l'époque alexandrine, on sera frappé du petit nombre de celles qui font allusion à une survivance des proches que l'on a perdus » [36]. Le VII[e] livre de l'*Anthologie Palatine*, tout entier consacré aux « Épigrammes funéraires », atteste pour l'au-delà une bien faible espérance [37].

LA NOTION DU PÉCHÉ

Le problème du péché dans la Grèce antique peut se considérer d'un point de vue théorique ou d'un point de vue historique, à partir des faits. Théoriquement, dit-on, « le concept du péché au sens propre, qui en met l'essence dans la désobéissance à Dieu, est étranger à l'Hellène ; ἁμαρτία ne signifie que le manquement moral, et c'est le christianisme qui a le premier donné au mot sa couleur religieuse » [1]. Cette phrase de Max Pohlenz reparaît, au moins équivalemment, dans maint exposé récent [2]. Elle vaut, sans doute, pour le péché au sens strict ; l'article de Kittel ne craint pas d'affirmer : « le concept chrétien de péché n'existe pas dans la Grèce classique, qui ne connaît pas de

35. O. Reverdin, *Religion*, Paris, 1945, p. 31-32.

36. F. Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 204 et 206 ; cf. *Lux perpetua*, p. 302. Jugement moins pessimiste de A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 144 sv.

37. Cf. *Anthologie grecque*, 1[re] partie, *Anthologie Palatine*, t. IV-V, livre VII (texte établi par P. Waltz et traduit par A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot, É. des Places, P. Waltz, M. Dumitrescu, H. Le Maitre, G. Soury), Paris, 1938-1941 (Collection des Universités de France).

1. Cf. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, p. 39 (= *L'uomo greco*, Florence, 1962, p. 70).

2. Cf. J. Dumortier, in *Mélanges de science religieuse*, XVI, 1959, p. 6 ; G. Morelli, *Il peccato*, Rome, 1959, p. 273.

péché de l'homme au sens d'inimitié avec Dieu »[3] ; en un sens plus large, ce n'est plus aussi vrai. Historiquement, en effet, l'étude du vocabulaire et des attitudes religieuses aboutissent à des conclusions assez différentes : il en est ici comme de la notion de Dieu ou de celle de conscience ; les mots ont pu manquer, non la réalité profonde. Ainsi Platon n'est jamais arrivé à la conception d'un Dieu personnel ; les attributs de la divinité se répartissent entre l'Idée du Bien de la *République* et le Démiurge du *Timée*, qui n'est qu'un dieu subordonné. Ce n'est cependant pas une raison pour réduire la pensée de Platon à un rationalisme. L'élément religieux y a toujours tenu une place importante et ne peut se dissocier complètement de l'élément métaphysique ; son *theîon* ne peut, quoi qu'on ait dit, appartenir exclusivement à l'ordre philosophique[4]. Quant à la conscience, si le substantif συνείδησις n'apparaît que sporadiquement et tardivement chez les auteurs classiques, longtemps après le verbe συνειδέναι[5], des textes de l'*Oreste* d'Euripide et du *Banquet* de Platon supposent une élaboration déjà avancée du concept de conscience morale[6].

I. ATTITUDE EN FACE DU PÉCHÉ

Oreste, que nous venons de mentionner, et l'Alcibiade du *Banquet* représentent mieux que d'autres personnages l'âme grecque en face du péché.

Examinons d'abord le cas d'Oreste. Faut-il remonter à Homère ? Sans doute, la tragédie doit beaucoup à l'épopée, même dans le domaine de l'éthique. Elle tient d'elle ses légendes, et les allusions de l'*Odyssée* à la mort d'Agamemnon contiennent déjà l'essentiel sur l'adultère de Clytemnestre, son meurtre et celui d'Égisthe[7]. La *XI*e *Pythique* de Pindare a pu diverger sur quelques détails, et de même la version des trois tragiques ; mais le problème était posé dès l'origine. Il a été récemment examiné par G. Morelli, qui minimise, à mon sens, l'originalité d'Eschyle[8]. Chez ce poète, en effet, la loi du talion et l'implacable justice des Érinyes cèdent à la plaidoirie d'Apollon et au jugement d'Athéna ; à la vindicte aveugle se substitue une norme nouvelle : le dieu de Delphes absout le « matricide » malgré lui, qui n'a fait qu'obéir à ses ordres et dont la volonté n'était pas engagée dans le crime[9]. Saluons ici un des premiers exemples de la distinction entre le fait et l'intention[10]. Longtemps celle-ci n'avait pas compté, aux yeux d'une justice fondée sur la mythologie traditionnelle ; c'est ce que j'écrivais à propos du poème de Rhianos « contre la divinisation des souverains »[11] ; mais une note amorçait les réserves qu'appelle une telle assertion,

3. G. Kittel, *Th. W. N. T.*, I, Stuttgart, 1933, p. 299 (Stählin-Grundmann).

4. Cf. mes remarques sur l'ouvrage de J. Van Camp et P. Canart, *Le Sens du mot Théios chez Platon* (Paris, 1956), in *Rech. de sc. rel.*, XLVII, 1959, p. 265-267.

5. Ci-dessus, p. 274-275.

6. Euripide, *Oreste*, 395-396 ; Platon, *Banquet*, 216 b.

7. *Odyssée*, 3, 303-310.

8. G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, in *Il peccato*, Rome, 1959, p. 273-292, surtout p. 281 sv.

9. Ci-dessus, p. 215-217 ; R. Schaerer, *L'Homme antique*, Paris, 1958, p. 110-117.

10. Cf. G. Morelli, *o. c.*, p. 277-278. Sur les retards de la distinction, cf. K. Latte, in *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 254-258 et 272.

11. *Rech. de sc. rel.*, XLVIII, 1960, p. 57. Cf. ci-après, p. 295.

en renvoyant à la distinction établie par Platon (*Lois*, IX, 862 a-b) entre dommage volontaire et injustice involontaire [12] ; Platon, à vrai dire, ne s'en tire peut-être que par un jeu de mots sur « volontaire », ἑκούσιος [13]. Il faut toujours citer cette page des *Lois*, où A. Jagu verrait, avec L. Robin, une réplique (anticipée ?) à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote [14]. Voici la traduction qu'A. Diès en a donnée : « Évitons donc, pour avoir posé que tous les torts sont des injustices, d'imaginer qu'ainsi les injustices revêtent aussi, en elles-mêmes, deux formes, l'une volontaire, l'autre involontaire ; car les torts involontaires ne sont ni moins nombreux ni moins grands que les volontaires... Ce que j'affirme... ce n'est pas que causer un dommage à quelqu'un sans le vouloir et sans en avoir l'intention est faire une injustice, mais involontaire ; ce n'est point non plus dans ce sens que je légiférerai, en décrétant que c'est là une injustice involontaire ; non, je prononcerai qu'un tel tort n'est même pas du tout une injustice, si grand ou si petit soit-il pour le patient : souvent même, d'un avantage conféré indûment à quelqu'un, nous dirons... que celui qui le confère commet une injustice. Ce n'est pas, en effet, le simple fait de donner à quelqu'un quelque chose ou, au contraire, de le lui enlever, que nous devons qualifier brutalement de justice ou d'injustice ; mais, au contraire, le caractère ou l'intention de justice qu'on met dans cet acte d'avantager ou d'endommager quelqu'un, voilà ce que doit considérer le législateur. C'est à ces deux choses qu'il doit regarder, à l'injustice et au dommage » (*Lois*, IX, 861 e-862 b).

On rapprochera de cette page les *Tétralogies* attribuées à Antiphon, qui précisent « la distinction capitale entre faute volontaire et involontaire » [15] : par exemple III (2e *Tétr.*), β 6 et γ 7 ; IV (3e *Tétr.*), γ 8.

Autre type d'attitude en face du péché : l'Alcibiade du *Banquet*. Le noble Athénien s'y livre, devant les convives, à une confession parfois scabreuse. Cet effronté n'est cependant pas incapable de rougir ; mais il est réservé à Socrate de faire naître en lui une impression de honte : « il est le seul homme en face de qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait guère à trouver en moi : celui d'être honteux devant quelqu'un. Or ce n'est qu'en face de lui que j'ai honte de moi... Je me dérobe donc à ce maître par la fuite, et, quand il m'arrive de l'apercevoir, j'ai honte au souvenir de mes aveux passés » (216 b, trad. L. Robin). Notons les deux emplois du verbe qui signifie « rougir, avoir honte », αἰσχύνεσθαι : d'abord avec une personne, ἐντινοῦν, τοῦτον (b 2), puis avec les aveux, τὰ ὡμολογημένα (b 6).

II. AVEU ET REPENTIR

Cette confession publique, arrachée par l'ivresse, n'a rien de sacramentel. On s'est demandé naturellement si, pour une comparaison avec la confession chrétienne, il y avait davantage à tirer des inscriptions d'Asie Mineure éditées

12. *Ibid.*, p. 57, n. 6.

13. Cf. A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1959, p. 306.

14. A. Jagu, « La conception platonicienne de la liberté », in *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 133-134 ; « Les philosophes grecs et le sens du péché », ap. Ph. Delhaye..., *Théologie du péché*, Paris, 1960, p. 203, n. 3 ; L. Robin, n. 23 au l. IX des *Lois* dans le *Platon* de la « Pléiade », t. II, 1942, p. 1536.

15. Cf. H. Jaeger, in *Numen*, VI, 1959, p. 201.

ou rééditées au tome IV des *Monumenta Asiae Minoris antiqua* [16]. Une partie de ces textes avaient été utilisés par F. Steinleitner [17] ; R. Pettazzoni les a largement cités, analysés et souvent traduits [18]. Il faut compléter son exposé par les recensions consacrées à la dissertation de Steinleitner, en particulier celles de P. Wendland et d'O. Weinreich [19], et par les articles de W. H. Buckler, un des éditeurs des *M. A. M. A.*, et de A. Cameron [20].

Le culte de Léto et d'Apollon Lairbénos ou Lairménos (à Ortaköy et à Bahadinlar) comportait la confession de péchés d'ordinaire rituels ; O. Weinreich exclut les fautes proprement morales [21]. Le coupable « confesse » sa faute (ὁμολογεῖν *M. A. M. A.* 279 ; ἐξομολογεῖσθαι 282, 284, 289) et son « châtiment » (κολάζειν 279, 284, 287) et « proclame l'avis » (παραγγέλλειν) de « ne pas mépriser les dieux » ; cf. παραγγέλλω... μηδένα καταφρονεῖ(ν) τῶν θεῶν 280 (et 279, 282, 284, 285) ; Virgile semble avoir traduit cette formule dans l'*Énéide* (VI, 620) à propos des grands criminels : « Discite justitiam moniti et non temnere divos ». W. H. Buckler distingue deux sortes de documents : les confessions directes avec verbe à la 1re personne du singulier ; les récits d'expiation avec verbe à la 3e personne [22].

Les inscriptions sont du IIIe ou du IIe siècle de notre ère. On a souvent prétendu que la notion de repentir, proche de celle de confession, n'apparaissait pas avant le christianisme. Certains, sans doute, interprètent dans le sens d'un vrai repentir les vers des *Pontiques* d'Ovide (I, 1, 59-66) : Poenitet... Ne non peccarim, mors quoque non faciet » ou tel aveu de Sénèque [23]. Il y a plus ancien. Peut-être vaut-il mieux ne pas remonter jusqu'au fr. 43 D.-K. de Démocrite : « Le repentir des actions honteuses sauve notre vie », qu'au terme d'une enquête négative sur le repentir chez les Grecs E. Norden incline à rejeter comme inauthentique [24]. Mais une inscription des environs de 300 av. J.-C., trouvée à Mélitopolis en Asie Mineure, reproduit des préceptes du temple de Delphes, entre autres « repens-toi d'avoir péché », ἁμαρτὼν μετανόει [25]. R. Pfeiffer en rapproche la seconde moitié d'un hexamètre de l'*Aition* de Callimaque publié au t. XIX des Papyrus d'Oxyrhynque, « afin qu'il y ait place au repentir », ἵν' ᾖ μετὰ καί τι νοῆσαι [26], et la représentation d'Apollon

16. *M. A. M. A.*, IV, Manchester, 1933, nos 279-290. Les nos 282-286 rééditent les nos 25, 26, 23, 24, 13 de Steinleitner.

17. F. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig, 1913, p. 47-61.

18. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, parte II, vol. 3, Bologne, 1936, p. 54-64.

19. P. Wendland, *Theol. Lit.-Z.*, XXXIX, 1914, c. 514-515 ; O. Weinreich, *Liter. Z.-Bl.*, LXXV, 1914, c. 26-27.

20. W. H. Buckler, « A Pagan Recantation », in *Cl. Review*, XLVII, 1933, p. 7-8 ; A. Cameron, in *H. Th. R.*, XXXII, 1939, p. 155-178 (sur *M. A. M. A.*, 279).

21. O. Weinreich, *o. c.*, c. 26.

22. W. H. Buckler, *o. c.*, p. 7.

23. Cf. R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Florence, 1958, p. 458-463.

24. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 134-136 ; mais cf. W. Jaeger in *Götting. Gel. Anz.*, 1913, p. 590 (= *Scripta minora*, Rome, 1960, I, p. 139).

25. *Syll.*3, 1268, II, 8.

26. *Ox. Pap.*, XIX, 1948, no 2211, 2 v, v. 3. Cf. R. Pfeiffer, « L'image de l'Apollon délien et l'éthique apollinienne », in *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1952, reproduit dans ses *Ausgew. Schriften*, Munich, 1960, p. 55-71.

attestée dès le IIe siècle a. C. par Apollodore d'Athènes, que cite Macrobe : les statues du dieu « tiennent dans la main droite les Grâces, l'arc et les flèches dans la gauche, parce qu'il est plus lent à châtier et que la main la plus prompte dispense les bénédictions » [27]. Macrobe écrivait ses *Saturnales* vers l'an 400 de notre ère ; Swift se souvenait-il de ce texte quand, au ch. VI de *Gulliver*, il dépeignait la Justice « plus disposée à récompenser qu'à punir » [28] ? L'éthique de Delphes et celle de Délos, dont témoigne Callimaque, sont donc en parfaite harmonie [29]. L'une et l'autre s'accordent avec celle de Didymes. R. Harder a restitué un oracle d'Apollon Didyméen dans le sens d'une intériorisation du culte : Apollon n'a pas besoin des offrandes de ses adorateurs, mais de leur vie morale [30].

III. LE VOCABULAIRE. SOUILLURE, ÉGAREMENT, PÉCHÉ

Métanoeîn (μετανοεῖν) ne peut signifier « se repentir » au sens plein que si *hamartia* (ἁμαρτία) comporte une véritable valeur morale. Comment arriver à préciser les mots qui désignent en grec la « faute » et, au moins analogiquement, le « péché » ?

Il faut partir de la souillure (*miasma* μίασμα) et de ses purifications. C'est la voie qu'a suivie, après L. Moulinier dans « Le Pur et l'impur », P. Ricœur au t. II de *Finitude et culpabilité* [31]. A.-J. Festugière avait montré que le passage de la notion de « sacré » à celle d'« impur » se fait par l'intermédiaire du concept de « séparation » : sont séparés le sacré, Dieu et les lieux consacrés (*téménos* τέμενος), les personnes consacrées ; et la pureté est la séparation du mal ; l'Hippolyte d'Euripide ignore les contacts et les étreintes de l'amour, ἄθικτος... λέχους ἁγνόν [32]. Peut-on remonter à Homère ? Ce n'est pas évident. L'*Iliade* et l'*Odyssée* se taisent sur la souillure du meurtrier ; s'il est question d'homicide commis par Phénix ou Patrocle, il n'est pas dit que cet homicide leur ait laissé une tache ; toutefois, des légendes fort anciennes attestent ce genre de souillure ; l'on ne peut dire qu'il n'apparaît pas avant les lois de Dracon aux VIIe-VIe siècles, et le silence d'Homère n'est peut-être qu'apparent [33].

Agos (ἄγος) et *hagios* (ἅγιος). L'esprit rude de *hagios* (ἅγιος) a souvent paru s'opposer à l'hypothèse d'une origine commune entre ce mot et *agos* ἄγος, lequel n'est jamais attesté sous la forme *hagos* *ἁγος. Dans un important article des *Mélanges Debrunner*, P. Chantraine et O. Masson ont proposé à nouveau de rattacher *agos* ἄγος et ses dérivés au groupe de *hagnos* ἁγνός et *hagios* ἅγιος [34]. L'existence d'un ancien *hagos* *ἁγος est prouvée

27. F. Jacoby, 244 *Fr. Gr. Hist.*, 95, d'après Macrobe, *Saturn.*, I, 17, 13.
28. Cf. R. Pfeiffer, *o. c.*, p. 67.
29. *Ibid.*, p. 70.
30. Cf. R. Harder, *Kleine Schriften*, Munich, 1960, p. 137-147, interprétant *Inschriften von Didyma*, Berlin, 1958, nº 217.
31. Cf. L. Moulinier, *Le Pur*, Paris, 1952 ; P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960, surtout II, p. 16-17. Voir aussi P.-M. Schuhl, *Essai*, p. 29-36.
32. Euripide, *Hippolyte*, 1002-1006 ; cf. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, p. 11-12.
33. Cf. L. Moulinier, *Le Pur*, p. 58-61 ; P. Ricœur, *Finitude...*, II, p. 43.
34. P. Chantraine et O. Masson, « La valeur du mot ἄγος et de ses dérivés », in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 85-107.

par l'aspiration primitive de certains composés en *-ages* -ἀγής comme *euages* εὐαγής, « pur » (à distinguer d'*euages* εὐᾱγής, « clair »). D'autre part, l'analyse sémantique dégage l'ambivalence de la notion du « sacré » ; l'appartenance au sacré présente deux aspects : celui d'une puissance mystérieuse et redoutable, celui d'un accord avec cette puissance [35]. « Le sacré peut être, soit l'abomination, soit la pureté religieuse, le point commun à ces deux notions étant l'interdit » (p. 104) ; « c'est l'idée de l'interdit religieux qui suscite la crainte... en même temps qu'il implique la sainteté et la pureté. L'objet sacré est redoutable par le fait qu'il est intouchable... et se révèle funeste ; cette première notion conduit à celle de la souillure, tandis que l'appartenance aux dieux implique la notion de pureté rituelle » (p. 107). Les deux notions devaient se dissocier et aboutir à deux groupes : *agos* ἄγος et ses dérivés comme *énagès* ἐναγής, avec idée de malédiction ; *hagnos* ἁγνός et *hagios* ἅγιος, « réservé aux dieux », d'où « pur ». Mais « un certain nombre de mots ont conservé plus ou moins longtemps l'ambivalence ancienne : ainsi *agès* ἀγής, *panagès* παναγής et les dérivés en -ίζω » (*ibid.*) En somme l'analyse sémantique conduit à accepter l'étymologie des Grecs, qui avaient le sentiment d'une parenté entre *agos* ἄγος, ancien *hagos* *ϝαγος, et *hagios* ἅγιος (p. 97) ; si l'aspiration d'*agos* ἄγος a disparu, assez tôt sans doute, c'est que la langue aura tiré parti de sa fragilité pour écarter *agos* ἄγος de *hagios* ἅγιος (p. 98).

Hamartia ἁμαρτία et *amplakia* ἀμπλακία. Conformément à l'étymologie, Homère et toute la tradition poétique entendent par ces deux mots un « manquement », une erreur.

Pour le verbe ἁμαρτάνειν, voici les résultats de J. Dumortier [36]. « Le verbe apparaît, sous diverses formes, vingt-neuf fois dans l'*Iliade*, mais il ne désigne la faute morale qu'une seule fois, en IX, 501, où il est question des offrandes et des sacrifices auxquels recourent les hommes pour apaiser les dieux », après quelque faute ou crime, ὅτε κέν τις... ἁμάρτῃ. Platon transpose dans la *République* une partie de ce texte (II, 365 e 4-5), et il « ne donne point à ἁμάρτῃ le sens d'erreur, mais bien d'injustice ou de crime » [37], comme le prouve l'équivalent *adikeîn* ἀδικεῖν (ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων e 7-8), employé immédiatement après. De même, Thucydide, I, 42, « le parallélisme nous contraint à donner un sens voisin aux deux verbes » *hamartanein* ἁμαρτάνειν et *adikeîn* ἀδικεῖν [38]. Cette équivalence reste exceptionnelle chez les poètes ; la conception courante de l'erreur fatale, de l'égarement des grands crimes, sans faute personnelle, pouvait s'autoriser de l'exemple déjà mentionné d'Oreste et de ceux d'Héraclès ou d'Œdipe : Héraclès tue sa femme et ses enfants dans l'accès de folie provoquée par Lyssa (« la Fureur ») qu'envoyait Héra ; Œdipe abat son père et épouse sa mère en exécution de l'oracle de Delphes ; ce sont des victimes, témoins de la misère de l'homme et de la distance infinie qui les sépare des dieux. Ici l'ἁμαρτία est prise au sens très atténué de faute excusable ; « issue de l'aveuglement par les dieux », elle est « imprimée comme passivement dans le cœur » (cf. Eschyle, *Agamemnon*,

35. *Ibid.*, p. 97.

36. J. Dumortier, « Le sens du péché chez les Grecs au v^e^ siècle » (in *Mélanges de science religieuse*, XVI, 1959, p. 5-20), p. 16-18. A compléter par J. M. Bremer, *HAMARTIA*, Amsterdam, 1969, p. 30-60.

37. J. Dumortier, *o. c.*, p. 17.

38. *Ibid.*, p. 18.

502 ; Sophocle, *Antigone*, 1259-1261). « L'histoire du mot révèle qu'il a désigné ensuite le moment intentionnel de l'injustice, puis, à l'intérieur du ' volontaire ', ce degré qu'Aristote situe entre l'injustice franchement volontaire et l'accident franchement involontaire : ainsi dans la *Rhétorique*, I, 13 (1374 b 4-9), ' les *hamartèmata* ἁμαρτήματα sont des fautes commises par calcul mais sans méchanceté, alors que les *adikèmata* ἀδικήματα impliquent calcul et méchanceté et que les *atykhèmata* ἀτυχήματα ne comportent ni l'un ni l'autre ' »[39]. Aristote essaie par là de « mettre de l'ordre entre ' injustice ', ' faute excusable ' et ' accident ' » ; mais « les mêmes mots trahissent le chevauchement de plusieurs ' séries ' conceptuelles, la série de la ' souillure ' et la série de l'' injustice ', la série du ' malheur ' et la série du ' volontaire ' »[40].

Cette hésitation sur la responsabilité de l'*hamartia* ἁμαρτία n'empêche pas l'*Odyssée* d'imputer aux hommes celle de leur disgrâce ; au souvenir d'Égisthe immolé par Oreste, Zeus dit aux immortels : « Écoutez les mortels mettre en cause les dieux ! C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux, quand eux, en vérité, par leur propre sottise, aggravent les malheurs assignés par le sort » (I, 32-34, trad. V. Bérard)[41].

Le σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν du v. 34 était appelé à une longue fortune. Voici, au IIIe siècle av. J.-C., le début du poème de Rhianos (de Béné en Crète) « contre la divinisation des souverains ». « Certes, je le vois bien, tous tant que nous sommes nous ne sommes qu'erreur, et nous portons les dons équivoques des dieux dans l'égarement de notre cœur ». L'ἁμαρτίνοοι du premier vers, qui s'applique à l'esprit égaré des mortels, est repris au v. 3 par ἀφραδίῃ κραδίης (« dans l'égarement de notre cœur »), au v. 12 par l'expression ἁμαρτωλῇσι νόοιο, qui en décompose les éléments (« dans la présomption de son esprit coupable ») ; enfin, au v. 20, par ἀμπλακίῃσι (« fautes »). Au v. 2, les dons des dieux sont dits « ambigus », et « nous les portons pour notre malheur » ; mais ce n'est pas la faute des dieux : la place d'ἀφραδίῃ, au début du v. 3, lui confère sa pleine valeur ; le mot, propre à la poésie, et son équivalent en prose, ἀφροσύνη, désignent une « imprudence » qui confine à la démence, et ce mot les traduirait bien, formés qu'ils sont de l'ἀ- privatif et d'un verbe qui signifie « penser » (φρονεῖν) ou « réfléchir » (φράζειν). Alors que Rhianos emploie au datif singulier ἀφραδίῃ comme (v. 12) ὑπεροπλίῃ, « présomption », Homère n'use d'ordinaire que du datif pluriel pour ἀφραδίῃ, et c'est toujours le cas chez lui pour ὑπεροπλίη et pour le synonyme ἀτασθαλίη, le mot de Zeus au début de l'*Odyssée* ; de même, dans l'élégie conservée par Démosthène (XIX, 255, v. 5), Solon s'en prend aux mauvais citoyens d'Athènes qui cherchent à la perdre dans leur égarement, ἀφραδίῃσιν ; au v. 1079 du *Prométhée* d'Eschyle, Hermès avertit les Océanides de ne pas se laisser prendre par leur irréflexion au filet du châtiment divin, εἰς δίκτυον ἄτης... ὑπ' ἀνοίας ; et ce dernier terme, ἄνοια, remplace, au v. 17 de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, l'ἀφραδίη homérique : « ce qu'ourdissent les méchants en leur démence », σφετέραισιν ἀνοίαις[42].

39. P. Ricœur, *Finitude*, II, p. 112-113 ; cf. aussi *Éth. Nic.*, V, 10, 1135 b 12-19.
40. *Ibid.*, p. 114.
41. Cf. Platon, *Rép.*, X, 617 e 4-5 : αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.
42. Sur le poème de Rhianos, cf. *Rech. de sc. rel.*, XLVIII, 1960, p. 55-61 ; et ci-dessus, p. 127-128, 268 ; sur *Hymne à Zeus*, 17, cf. p. 266.

La notion de culpabilité. C'est Platon, nous l'avons vu dans sa transposition d'*Iliade* IX, qui a définitivement établi le rapport *hamartia* ἁμαρτία-*adikia* ἀδικία. S'il n'associe pas les deux mots, il a des associations équivalentes entre *adikèma* ἀδίκημα ou *adikia* ἀδικία et *hamartèma* ἁμάρτημα, entre *adikèma* et *hamartia*. *Adikeîn* ἀδικεῖν apparaît dès le *Criton* ; on le retrouve au l. I de la *République*, à côté de *paranomeîn* παρανομεῖν ; dans le mythe du *Phèdre* ; aux l. VIII-IX des *Lois*, à côté d'*akon* ἄκων. Synonyme d'*adikia* ἀδικία (action), *adikèma* ἀδίκημα est apparenté et associé à *hamartèma* ἁμάρτημα, qualifié comme lui de « volontaire », ἑκούσιος (*Lois*, IX, 860 e 9-10 ; cf. *Lettre VII*, 335 a 6). État ou action, *adikia* ἀδικία se trouve apparenté et associé à *ponèria* πονηρία. *Hamartanein* ἁμαρτάνειν est apparenté et associé à *adikeîn* ἀδικεῖν (*Hipp. min.*, 375 c 6), à *hyperbainein* ὑπερβαίνειν (*Rép.*, II, 366 a 3) ; on le trouve avec *hamartèma* ἁμάρτημα *Phédon*, 113 e 7, *Lois*, V, 730 a 3. *Hamartèma* ἁμάρτημα est apparenté et associé à *adikia* ἀδικία *Lois*, X, 906 c 3 et 6 ; à *adikeîn* ἀδικεῖν *Lois*, IX, 862 e 5-863 a 1 ; *hamartia* ἁμαρτία l'est à *adikèma* en *Gorgias* 525 c 2 et 5.

L'intervention de l'« injustice » et sa substitution fréquente à l'antique « souillure » témoignent d'une conception juridique de la moralité : on est coupable envers la cité autant qu'envers soi-même ou envers les dieux. Que ceux-ci ne soient pas oubliés, que « peu à peu la faute devienne une impureté à leurs yeux, au point que finalement le coupable s'appellera athée, ἄθεος »[43], cela ressort des associations platoniciennes *anomia* ἀνομία-*athéotès* ἀθεότης (*Lettre VII*, 336 b 5), *adikia* ἀδικία-*asébeia* ἀσέβεια (*Protagoras*, 323 e 4). L'association *paranomeîn* παρανομεῖν-*adikeîn* ἀδικεῖν (*Rép.*, I, 338 e 5-6) reste dans le domaine de la légalité ; associée à *kakia* κακία, *adikia* ἀδικία relève davantage du mal moral : c'est le cas de deux exemples de la *République*, « Tu donnes à la justice le nom de vertu, à l'injustice celui de vice » (II, 348 c 5-6), « l'injustice et les autres vices » (X, 609 d 5). Il y a donc aussi un aspect personnel de l'injustice. Comme P. Ricœur l'a exposé dans son ouvrage récent *Finitude et culpabilité*, auquel nous avons déjà emprunté, la « critique de la souillure héréditaire chez les Grecs du Ve siècle », — « les Érinyes deviennent les Euménides, en même temps que la dette séculaire fait place à la responsabilité individuelle »[44], — provoque une révolution éthico-juridique ; « la métaphore du tribunal... envahit tous les registres de la conscience de culpabilité ; mais avant d'être une métaphore de la conscience morale le tribunal est une institution réelle de la cité ; c'est par le canal de cette institution que s'est rectifiée la conscience religieuse du péché »... « Cette élaboration du vocabulaire grec de la culpabilité par le canal de la pénalité est un événement culturel immense : l'aventure de l'*hybris* ὕβρις, de l'*hamartèma* ἁμάρτημα, de l'*adikia* ἀδικία, c'est l'aventure même de notre conscience à nous, hommes d'Occident ; ... ainsi l'élaboration des concepts de la culpabilité, à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs, dépasse la simple histoire des institutions pénales de la Grèce classique et appartient à (l') histoire exemplaire de la conscience éthico-religieuse »[45].

Fixé, comme celui de la direction de conscience[46], par l'usage de Platon, le vocabulaire du péché ne variera plus guère jusqu'à l'ère chrétienne.

43. Cf. K. Latte, in *A. R. W.*, XX, 1920-1921, p. 263-264.
44. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, p. 104-105.
45. *Ibid.*, p. 107-108.
46. Cf. *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, c. 1002-1008.

IV. PÉCHÉ ORIGINEL ET ORPHISME

La question d'une conception grecque du péché originel a été soulevée par les discussions autour de l'orphisme ; mais rien ne permet d'attribuer à celui-ci la croyance à une tache originelle. La « secte » aurait enseigné que « les Titans meurtriers de Zagreus sont les ancêtres de l'humanité. Zeus indigné de leur crime les a foudroyés et de leurs cendres sont sortis les premiers hommes, qui participent à la nature divine de leurs ancêtres, fils du Ciel et de la Terre, mais en ont hérité aussi ce que Platon appelle la ' nature titanique ', c'est-à-dire l'esprit de violence, la propension au mal. L'humanité reste donc souillée par le vieux crime » [47]. Faut-il invoquer en faveur d'un péché originel le texte des *Lois* de Platon qui semble expliquer par une hérédité titanique des hommes l'anarchie et la désobéissance aux lois : « on manifeste ainsi et l'on reproduit la nature primitive des légendaires Titans, et l'on revient comme eux à cette condition ancienne où la vie pénible que l'on mène comporte des maux incessants » [48] ? Seulement, il s'agit ici non d'un péché originel dû à la nature titanique de l'homme (laquelle est proprement le « dogme » orphique), mais d'un retour (*palin*, c 4) à la nature des Titans [49]. Comme P. Ricœur l'écrit de toute la légende du démembrement de Dionysos : « C'est un très beau mythe, un vrai mythe du péché originel ; le mélange qui constitue l'actuelle condition des hommes provient d'un crime antérieur, préhumain, surhumain ; ainsi le mal est hérité ; il renvoie à un événement qui inaugure la confusion de deux natures jusque là séparées ; cet événement est un meurtre qui signifie à la fois mort du dieu et participation au divin. Oui, c'est un très beau mythe. Malheureusement, nous n'avons aucun moyen de prouver qu'il appartenait déjà, sous cette forme accomplie, à l' ' antique ' discours de l'orphisme ; nous avons même des raisons de soupçonner que c'est une invention néoplatonicienne, suscitée pour le plaisir et le bonheur de l'exégèse philosophante des mythes » [50].

Pas plus que le texte du III[e] livre des *Lois*, le fr. 133 S. de Pindare ne suppose le dogme d'un péché originel qui serait essentiel à l'orphisme. Ce fragment, conservé par le *Ménon* de Platon (81 b-c) et classé généralement parmi les thrènes [51], figure dans l'édition d'A. Puech (Budé) parmi les *adèla* (n° 21). Il y est question d'une « antique souillure » [52] ou mieux peut-être d'une « antique douleur » (à la suite d'un deuil) [53] pour laquelle Perséphone a reçu une

47. A. Boulanger, *Orphée*, Paris, 1925, p. 33-34. Ci-dessus, p. 204-205.

48. Platon, *Lois*, III, 701 c 2-5.

49. Cf. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, XLIX, 1936, p. 308-309 ; A. Boulanger, in *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 74 ; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley, 1941, p. 339-345 ; L. Moulinier, *Le Pur*, p. 238-242 et 300 ; P. Boyancé, in *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, 1967, p. 184-185.

50. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II, Paris, 1960, p. 264 ; cf. p. 271-272.

51. Par H. J. Rose en 1936 (cf. n. 53-54) et par B. Snell dans ses éditions de la Bibliotheca Teubneriana (1953 sv.).

52. Traduction d'A. Croiset (*La Poésie de Pindare*), adoptée par A. Puech au t. IV du *Pindare* de la collection G. Budé (Paris, 1923, p. 210). Mais dans sa propre traduction du *Ménon*, au t. III du *Platon* des Universités de France, A. Croiset écrit : « pour leurs anciennes fautes », sens difficile à tirer du mot grec.

53. C'est ainsi que comprend H. J. Rose, « The Ancient Grief », in *Greek Poetry and Life. Essays... Gilbert Murray*, Oxford, 1936, p. 82.

rançon ; ceux qui lui ont payé cette rançon remontent au bout de huit ans à la lumière et deviendront des héros honorés des mortels. H. J. Rose s'étonne qu'on hésite à reconnaître dans la souffrance de Perséphone celle que lui a infligée la mort de son fils Dionysos-Zagreus : « la responsabilité pour ce crime descend, dans une certaine mesure, jusqu'à la race humaine, car celle-ci est sortie des cendres des Titans. En d'autres termes, nous avons dans ce document ancien une allusion à la théologie orphique avec son article du péché originel » [54]. L. Moulinier raisonne autrement : « Quelle peut être cette souffrance antique sinon, conformément à un euphémisme bien connu, une souillure contractée par des ancêtres coupables ? Nous ne saurions dire de quels ancêtres il s'agit... Dans Pindare le châtiment... a lieu dans l'Hadès, et surtout Perséphone joue un rôle de premier plan. C'est elle qui juge, qui accepte le paiement pour la faute. C'est elle, en somme, qui purifie, et pourquoi ne retrouverions-nous pas ici une espérance éleusinienne ? » [55]. Plus récemment il ajoute : « (L'idée) d'hérédité mauvaise ne doit pas être confondue avec celle de miasme transmissible » [56].

V. LE STOÏCISME ET LA VIE MORALE AU SEUIL DE L'ÈRE CHRÉTIENNE

L'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, au IIIe siècle av. J.-C., ou, au début du IIe siècle de notre ère, les exhortations ardentes d'Épictète laissent bien en arrière la morale homérique [57]. A ne regarder que celle-ci, le terme de « péché » pouvait paraître anachronique ; en tout cas, Homère ignore l'aspect subjectif du péché comme imperfection qui éloigne de Dieu : « ce que nous appelons le sens du péché est relativement rare dans la littérature grecque, encore que l'on puisse découvrir quelque chose d'analogue chez Eschyle et aussi, peut-être, dans l'enseignement moral et religieux du *Phédon* de Platon. Les confréries à demi exotiques de type orphique ou pythagoricien avaient probablement une certaine familiarité avec la conscience du péché ; et le stoïcisme, au moins sous certaines de ses formes tardives, n'était pas étranger à ce sentiment » [58].

Si l'on s'en tient à une notion « laïque » du péché, nul doute qu'Épictète, en particulier, ne sache y voir « un manquement à l'humanité, qui la rabaisse au niveau de l'animal..., comme une maladie ou une impureté de l'âme, comme un esclavage et par-dessus tout comme une ignorance et une illusion » [59]. Sa délicatesse en matière morale se manifeste dans sa direction : il invite ses disciples à s'examiner sur leurs regards et leurs pensées les plus secrètes (II, 18, 15-16) ; le soin qu'il les engage à prendre de leur âme répond à une des préoccupations essentielles de Socrate, le grand modèle [60].

54. H. J. Rose, *ibid.*, p. 86, *probante* E. R. Dodds, *Les Grecs*, p. 172, n. 131.
55. L. Moulinier, *Le Pur*, p. 300.
56. L. Moulinier, *Orphée*, p. 57.
57. Ci-dessus, p. 263-267, 273-276.
58. Cf. J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*, p. 48-49.
59. Cf. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, p. 143 ; cette section « le péché » (p. 133-144) reste ce qu'il y a de plus solide sur le sujet.
60. Cf. pour Socrate, les textes cités (ci-dessus, p. 241-243) ; pour Épictète, *Entret.*, II, 12, 18-23 ; III, 3, 7 ; 7, 4 ; 10, 15-16 ; IV, 3, 11 et A. Jagu, *Épictète et*

Épictète se tient très près de la vie quotidienne, et son témoignage éclaire également la morale courante. On en trouverait d'autres au chant VI de l'*Énéide*, qui condamne les péchés contre les dieux, contre les parents, contre le serment et la justice, contre la patrie, contre le mariage, et le mauvais usage des richesses [61] ; et dans les catalogues de vices établis par S. Paul. Si l'on considère les catégories de péchés que l'Apôtre énumère, en les complétant par d'autres écrits de la littérature chrétienne primitive, on attribuera en outre « à la tradition païenne les fautes suivantes ; impiété, meurtre, adultère, ambition, manquement à la foi jurée et mensonge, désir immodéré... des richesses, superstition et pratiques magiques » [62].

Conclusion. L'esquisse tentée ci-dessus aboutit à une aporie : si l'on donne au péché une valeur spécifiquement chrétienne, rien ne permet de l'attribuer aux anciens Grecs [63]. Mais les meilleurs d'entre eux, tout au moins, avaient conscience de le commettre. Il ne faut donc peut-être pas le réduire à la relation à un Dieu personnel ; la notion en apparaît dès lors qu'on a le sentiment d'offenser une puissance supérieure considérée et qualifiée comme divine.

Si les Grecs fuient la notion de Dieu personnel et préfèrent parler de divin, *to theîon*, c'est pour éviter la teinte anthropomorphique inhérente à tout personnalisme [64]. L'offense du *theîon* pourrait être au moins l'analogue du péché, avec révolte contre un ordre personnifié.

Si ce péché analogique paraît léser moins le divin que la nature, celle-ci est pour les anciens beaucoup plus proche du divin que ne le laisserait croire l'usage moderne du mot « nature ». A preuve, l'identification stoïcienne de *physis* et de *logos*.

Pour le chrétien, le péché est essentiellement l'objet de la Rédemption du Christ, ce à quoi la Rédemption nous arrache. La méchanceté des hommes a mis à mort le Juste, Fils de Dieu ; la Révélation montre que cette méchanceté lèse à la fois l'humanité et la divinité. Nous ne connaissons finalement le péché qu'à partir de la Rédemption [65].

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.
J. Dumortier, *Le sens du péché chez les Grecs au V^e siècle*, in *Mélanges de science religieuse* (Lille), XVI, 1959, p. 5-20 ; XVII, 1960, p. 5-39.
O. Hey, « Hamartia » (*Philologus*, LXXXIII, 1927-1928, p. 1-17 et 137-163).
A. Jagu, *Le sens du péché*, in *Théologie du péché*, Paris, 1960, p. 189-240.
V. Jankélévitch, *Traité des Vertus*, Paris, 1949, surtout p. 561-579 (« la faute »).

Platon, Paris, 1946, p. 103-109. Ajouter Musonius Rufus, VI (p. 24, l. 8 sv. Hense). Et voir l'article « Direction spirituelle » (dans l'antiquité classique), in *Dictionnaire de spiritualité*, III, c. 1002-1008.

61. Cf. A.-J. Festugière, *Monde*, II, p. 204.

62. A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 205-206.

63. Cf. J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Platon et Saint Augustin*, 3^e éd., Paris, 1959, p. 274-275.

64. Cf. la lettre d'A. Diès citée in *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 68, n. 4 ; ci-dessus, p. 258.

65. Cf. A. Jagu, *Le sens du péché*, p. 190-191 et 240 ; P. Ricœur, *Finitude...*, II, p. 286.

R. Joly, *Note sur* μετάνοια, in *Revue de l'Hist. des Relig.*, CLX, 1961, p. 149-156.
K. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XX, 1920-1921, p. 254-298.
R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell' antichità classica*, parte terza, *La nozione del peccato...* (p. 389-573), Florence, 1958.
G. Morelli, *Il peccato nei tragici greci*, in *Il peccato*, Rome, 1959, p. 273-292.
P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, I-II, Paris, 1960.
L. Robin, *La Morale antique*, Paris, 1938.

LE SENTIMENT RELIGIEUX DANS LE NÉOPLATONISME

I. PLOTIN (205-270)

Notre étude des philosophes s'est arrêtée à Marc-Aurèle. Il n'est guère possible d'enlever à la pensée religieuse des Grecs son couronnement néoplatonicien. Par toute sa culture, Plotin, comme Marc-Aurèle, est encore un Grec ; comme les *Méditations* de l'empereur romain, les *Ennéades* du philosophe alexandrin témoignent d'une intense vie intérieure. Chez Plotin, un double mouvement fait passer les êtres de l'Un à l'Autre, par procession ou émanation, en vertu d'un amour de surabondance et d'expansion, et les fait remonter vers l'Un, par ascension ou retour à Dieu, en vertu d'un amour de déficience et de désir. Sur le retour à Dieu, Plotin commence par s'exprimer comme Platon, à qui il emprunte l'échelle d'amour du *Banquet* [1] : « Il faut s'enfuir vers cette beauté dont les beautés corporelles sont les images... Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie..., le lieu d'où nous venons » (I, 6, 8) ; mais cette ascension ne nous mène qu'aux abords de l'Un : comment nous y unir ? Par l'extase, vision de Dieu sans images. D'après Porphyre, son biographe (*Vie*, 2), le sage mourut en disant aux siens : « Efforcez-vous de faire remonter le Dieu qui est en vous jusqu'au divin qui est dans l'univers » [2]. Avec le retour à Dieu et l'extase, la mystique de Plotin commande celle de Proclus, celle du Pseudo-Denys et tout le moyen âge [3]. Directement ou par son disciple Porphyre, il a marqué Ambroise et Augustin. Après Porphyre, à partir de Jamblique (et de l'empereur Julien), le paganisme accentuera ses aspects les plus troubles : divination, magie, théurgie, occultismes de tous genres ; mais le néoplatonisme grec d'Alexandrie, au temps de la formation de Synésius (fin du IVe siècle), n'apparaît pas comme un centre de propagande antichrétienne, et « le néoplatonisme d'expression latine sera un néoplatonisme chrétien » [4].

1. Ci-dessus, p. 252.
2. D'après le texte défendu par P. Henry, « La dernière parole de Plotin », in *Studi classici e orientali* (Pise), II, 1953, p. 113-130.
3. Cf. M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1952, p. XV-XVII ; bibliographie, *ibid.*, p. XXIII.
4. H.-I. Marrou, in *R. É. G.*, LXV, 1952, p. 480.

Plotin lui-même n'était « ni un magicien ni un théurge » [5]. Cela ne veut pas dire qu'il fût hostile à toute συμπάθεια. Deux chapitres des *Ennéades* (IV, 4, 37 et 40) résument son attitude : nous nous étonnons de l'extraordinaire, alors que le cours ordinaire de la nature nous laisse insensibles ; *assueta vilescunt*, comme saint Augustin aime à répéter quand il oppose cette providence quotidienne au miracle de Cana ou à celui de la multiplication des pains [6] ; voilà pour le chapitre 37 ; et au chap. 40 Plotin définit « la vraie magie » : « amour et haine au sein de l'univers » (la *Philotès* et le *Neîkos* d'Empédocle) ; cette sympathie, accord (συμφωνία) des semblables et contrariété des dissemblables, c'est « le premier sorcier et magicien », ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν (l. 1-7).

On notera que dans cette discussion Plotin n'emploie pas le mot « théurgie », mais celui, plus méprisant, de γοητεία [7]. La magie sympathique lui apparaît comme un témoignage de « l'ensemble », de « l'unité vivante » que forment les âmes [8]. Pour la parenté de l'âme individuelle avec l'âme universelle, διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον (IV, 7, 10, 19) [9], il a les sentiments de Platon ; il en parle au traité du Beau (I, 6) dans les termes du *Banquet* (209 b) et du *Phèdre* (250 a) : « Tout ce que l'âme voit de connaturel ou qui porte la trace du connaturel, elle s'y complaît, en est transportée », ὅ τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται (2, 8-9) ; ou encore : « il faut rendre l'œil connaturel (συγγενές) et semblable à l'objet vu pour l'appliquer à la contemplation de cet objet » (9, 29-30). Le second texte revient, transposé, dans le *De Isaac vel anima* de saint Ambroise (VIII, 79) : « Qu'on nettoie cet œil de ses chassies (cf. Plotin, l. 25), pour qu'il soit net de toute souillure ; car ce qui voit ne doit pas détonner par rapport à l'objet vu », « illum oculum mundet, ne quid habeat sordium ; quod enim videtur non debet dissonare ab eo qui videt » [10] ; et de citer l'*Épître aux Romains* (8, 29) : « quoniam conformes nos Deus imagines voluit esse filii sui » [11].

De cette parenté avec Dieu découle le devoir de le chercher : « D'où vient donc que les âmes ont oublié Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? »... « Si ce que (l'âme) cherche lui est étranger, à quoi bon chercher ? Mais si c'est un objet qui lui est congénère (συγγενῆ), il est convenable de le chercher et il est possible de le trouver » (V, 1, 1, 1-3 et 33-35 ; trad. É. Bréhier) [12].

5. E. R. Dodds, *J. R. S.*, XXXVII, 1947, p. 57 (= *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, p. 285 ; *Les Grecs*, p. 272).

6. Cf. *In Joannem, tr.*, IX, 1, « assiduitate viluerunt » ; XXIV, 1 : « ut... insolita videndo stuperent, quibus quotidiana viluerant ». Ici, comme souvent ailleurs, Augustin aurait-il subi l'influence de Plotin à travers Ambroise ?

7. Cf. E. R. Dodds, *J. R. S.*, 1947, p. 57 (= *The Greeks*, p. 286 ; *Les Grecs*, p. 273) et n. 29 ; P. Boyancé, « Théurgie et télestique néoplatoniciennes » (*R. H. R.*, CXLVII, 1955, p. 189-209), p. 194-195.

8. Cf. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, I, 1948, p. 531 (= ²1960, p. 551 ; cf. p. 556).

9. Cf. J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris, 1955, p. 93. Au début du ch. 10 on lit : τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῷ ἀιδίῳ.

10. *C. S. E. L.*, XXXII, 1, p. 698-699 C. Schenkl (1897).

11. Cf. P. Courcelle, in *Revue de Philologie*, 1950, p. 38-39 (= *Recherches sur les « Confessions » de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 114-115).

12. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, III, p. 209, n. 3.

Amour, appropriation, connaturalité, les trois notions se rejoignent au traité de l'Amour : « Quand on aime un être et qu'on a de l'affinité avec lui, on a aussi de la sympathie pour ses images », ὅτῳ δέ τις ἄγαται καί ἐστι συγγενής, τούτου ᾠκείωται καὶ πρὸς τὰς εἰκόνας (III, 5, 1, 24-26 ; trad. É. Bréhier) ; « on engendre dans le beau à cause de son affinité (διὰ συγγένειαν) avec le beau ; l'éternité est en effet parente (συγγενές) de la beauté » (*ibid.*, 43-45).

II. PORPHYRE (v. 233-303)

Parmi les écrits de tout ordre et parfois bizarres que nous avons conservés du biographe et successeur de Plotin [13], — né à Tyr ou dans le voisinage en 232-233, mort peu après 303, sans doute à Rome, — il en est un dont l'enseignement sur la prière mérite de nous arrêter : c'est la *Lettre à Marcella*. L'importance de cet écrit pour l'intelligence du paganisme finissant a retenu l'attention d'un historien du christianisme, Harnack, et de deux experts en « piété grecque », les PP. A. Bremond et A.-J. Festugière [14], qui l'ont traduit, le premier en partie, le second intégralement. Naguère, G. Faggin en a donné une traduction italienne, avec le texte de la seconde édition de Nauck (1886) et quelques notes [15]. Sous la forme de conseils à la femme qu'il avait épousée sur le tard et, peu après, quittée pour un long voyage, Porphyre esquisse l'idéal moral d'une âme étroitement unie à la divinité. Il ne livre pas de formules de prière, mais voici quelques-unes de ses maximes. Chap. 11 : « Le divin est présent partout et à tous. L'âme du sage lui est consacrée comme un temple ; le Dieu n'a pas d'autre temple. Le sage seul rend à Dieu l'hommage acceptable. Le Dieu n'a besoin de personne. Le sage n'a besoin que de Dieu... Au sage Dieu donne la liberté du Dieu. Chap. 12. Il faut demander à Dieu ce qui est digne de Dieu. Ne demande rien avant le temps, mais seulement quand Dieu te révèle la droite prière qui est innée en toi. Chap. 15. Il est préférable de se taire que de parler de Dieu témérairement... L'homme digne de Dieu est lui-même Dieu de quelque manière. Chap. 16. Ce qui est précieux devant Dieu, ce n'est pas la langue du sage, ce sont ses œuvres. Son silence même honore Dieu. Chap. 19. Que le temple de Dieu te soit l'esprit qui est en toi. Il faut l'orner pour qu'il soit digne de l'hôte divin. Chap. 24. La prière accompagnée de bonnes actions est pure et agréable au Dieu ».

Il s'agit de la prière de demande. Dans le symbolisme de son exégèse d'*Odyssée*, 13, 102, l'*Antre des Nymphes* la décrit ainsi : « Arbre à feuillage persistant, l'olivier présente une particularité tout à fait en rapport avec les vicissitudes que subissent en ce monde les âmes à qui la grotte est consacrée ; en été, l'olivier dresse le blanc de ses feuilles, l'hiver il retourne sa face la plus blanche ; d'où le geste des prières et des supplications : les malheureux tendent des rameaux d'olivier, augurant que pour eux les ténèbres du péril sont en train de se changer en blanche lumière. L'olivier a donc la propriété de se conserver

13. Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913 ; P. de Labriolle, *La Réaction païenne*, Paris, 1934, p. 223-296 ; P. Benoit, « Un adversaire du christianisme au IIIe siècle, Porphyre », in *Revue Biblique*, 1947, p. 543-572.

14. A. Harnack, in *Hibbert Journal*, octobre 1911, p. 65-82 ; A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, 1933, p. 107-112 ; A.-J. Festugière, *Trois dévots païens*, II, Paris, 1944.

15. *Porfirio. Lettera... a Marcella*, Florence, 1955, p. 81-131.

toujours vert en produisant des fruits qui sont un allègement à nos peines ; on en tire la couronne qu'on remet aux athlètes victorieux ; il sert aux suppliants de prière » [16].

Alors que, pendant le séjour de Porphyre auprès de lui (263-268), Plotin, à en croire son disciple, a « vu quatre fois Dieu qui n'a ni forme ni essence et eu la vision du but proche », Porphyre se serait approché une seule fois de ce Dieu et uni à lui dans sa soixante-huitième année, πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι [17].

III. JAMBLIQUE (v. 250-325)

Le néoplatonicien et théurge Jamblique naquit à Chalcis, en Cœlésyrie, dans la seconde moitié du IIIe siècle ; il enseigna à Daphné (Antioche) pendant ses dernières années [18] et mourut vers 325 après J.-C. [19]. La biographie insérée par Eunape dans ses *Vies des Sophistes* [20] paraît entièrement légendaire, sauf sur un point : Jamblique a été l'élève d'un des premiers disciples de Porphyre, le péripatéticien Anatolius [21], avant de devenir celui de Porphyre lui-même et de lui succéder à la tête de l'école néoplatonicienne.

Trois de ses œuvres présentent un intérêt religieux : le *De mysteriis Aegyptiorum*, dont l'authenticité n'est plus guère contestée ; la *Vie de Pythagore* ; le *De anima*, dont Stobée nous a conservé des fragments importants.

Sur les questions relatives à l'âme, le *De anima* de Jamblique [22] est un des principaux recueils de *Placita*. Le traité homonyme de Tertullien et le *Didaskalos* d'Albinus présentaient une ordonnance à peu près semblable [23]. En gros, l'œuvre de Jamblique comprend deux parties : « le long morceau sur la nature et l'incarnation de l'âme (I, 49, 32-43), le morceau eschatologique (I, 49, 65 et 67) » [24]. Le cadre général est celui de la descente et de la remontée de l'âme [25].

16. *De antro Nympharum*, 33 (p. 78, 21-79, 7 Nauck²) ; traduction de F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 614-615.

17. Porphyre, *Vie de Plotin*, 23. Voir ci-après, p. 318.

18. Cf. Malalas, 312, 11-12, ap. G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961, p. 332, n. 63.

19. Cf. A. Cameron, in *Hermes*, XCVI, 1968, p. 374-376.

20. *Eunapii vitae sophistarum*, ed. J. Giangrande, Rome, 1956, p. 10-17 (V, Jamblichus) = p. 457-461 de la seconde édition de J.-F. Boissonade, Paris, Didot, 1849.

21. E. Zeller distinguait, de l'Anatolius disciple de Porphyre, le péripatéticien qui fut évêque de Laodicée dans le dernier quart du IIIe siècle (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 32, 6 sv.) ; mais la chronologie ne s'oppose pas à l'identification des personnages, et celle-ci expliquerait les deux tendances, aristotélicienne et néoplatonicienne, qui se font jour chez Jamblique. Cf. la note de G. Martano dans E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte III, *La filosofia post-aristotelica*, vol. VI, *Giamblico e la scuola d'Atene*, Florence, 1961, p. 2, n. 2.

22. Texte ap. Stobée, *Anthologium*, I, 49 (p. 362-385 et 454-458 Wachsmuth, Berlin, 1874) ; traduction et commentaire d'E. Lévêque ap. M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, II, Paris, 1859, p. 625-661 ; d'A.-J. Festugière, *Révélation*, III, Paris, 1953, p. 177-264 (= Appendice I).

23. Cf. A.-J. Festugière, *o. c.*, p. 6 et 14.

24. Id., p. 10.

25. Id., p. 15.

Dans la *Vie de Pythagore*, Jamblique décrit l'opinion du maître sur le meurtre des animaux. § 108 : « Il prescrivait aux législateurs de s'abstenir des êtres animés ; car, puisqu'ils voulaient pratiquer au plus haut point la justice, il fallait certes qu'ils ne commissent d'injustice envers aucun des animaux, qui nous sont apparentés... En effet, la communauté qui nous lie aux animaux est fondée sur une parenté : comme ceux-ci participent du principe vital, ... ils sont liés à nous pour ainsi dire par une fraternité » [26], μηδὲν ἀδικεῖν τῶν συγγενῶν ζῴων... συγγενικὴ δ' ἡ τῶν ζῴων μετοχή [27], ἅπερ... ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται. § 168 : « Cette familiarité, il voulait l'inculquer aux hommes et il les a groupés même avec les animaux qui appartiennent au même genre, leur prescrivant de considérer ces derniers comme parents et amis » [28], ταύτην... τὴν οἰκείωσιν ἐνθεῖναι βουλόμενος τοῖς ἀνθρώποις καὶ πρὸς τὰ ὁμογενῆ ζῷα αὐτοὺς συνέστησε, παραγγέλλων οἰκεῖα νομίζειν αὐτοὺς ταῦτα καὶ φίλα. Le § 109 contient d'autres « tabous » alimentaires parmi lesquels l'interdiction de la mauve, « messagère et annonciatrice de sympathie entre les phénomènes du ciel et ceux de la terre », ἄγγελος καὶ σημάντρια συμπαθείας οὐρανίων πρὸς ἐπίγεια. Il faut rapprocher ce texte de ceux du *Protreptique*, 21 (p. 125, 12-22 Pistelli) et des *Travaux* d'Hésiode (v. 724 sv.).

Mais l'œuvre de beaucoup la plus importante, du point de vue religieux, est la « Réponse de maître Abammon à la lettre de Porphyre à Anébon », selon le titre véritable du *De mysteriis Aegyptiorum* ; elle défend contre Porphyre la théurgie, dont Jamblique paraît personnellement avoir évité les excès. Le *De mysteriis* porte la marque, entre autres, des *Oracles chaldaïques*. Ce « document de gnose païenne » [29], cette « Bible des théurges platoniciens » [30] a exercé sur le néoplatonisme, du IIIe au Ve siècle, une influence considérable. Jamblique n'avait pas à citer expressément les *Oracles* ni à s'occuper directement des Chaldéens. Néanmoins plusieurs textes se laissent mettre en parallèle avec certains *Oracles chaldaïques* [31], ceux, par exemple, qui évoquent la descente et le retour des âmes [32]. Au chapitre XXVI du livre V, Jamblique traite de la prière dans le sacrifice. Il en distingue trois degrés : « le premier est de rapprocher : il introduit au contact avec le divin et nous fait faire connaissance avec lui ; le second degré noue cet accord dans une action en commun, en provoquant les dons que les dieux nous envoient d'en haut avant même que nous ne prenions la parole et qui, avant même que nous ne pensions, achèvent toute l'œuvre. Au sommet, l'union ineffable se scelle, fondant sur les dieux toute son efficacité et faisant que notre âme repose parfaitement en eux » [33]. Nous retrouverons cette division chez Proclus, qui

26. Trad. C. Gorteman, in *Chronique d'Égypte*, XXXIII, 1958, p. 86-87.

27. En lisant, au lieu du datif de F (Laurent. 86, 3), le nominatif avec Wilamowitz (*Sitz... Berlin*, 1929, p. 647, n. 1) et Deubner.

28. Trad. C. Gorteman, *o. c.*, p. 87 (revue).

29. W. Kroll, in *Rh. M.*, L, 1895, p. 639.

30. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris, 1929, p. 115.

31. Cf. ma communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*C. R. A. I.*, 1964, p. 178-185), résumée dans la *Notice* à l'édition des *Mystères d'Égypte* (Collection des Universités de France, Paris, 1966, p. 14-19) ; et surtout F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich « de mysteriis »*, Meisenheim, 1969.

32. II, 6 (p. 81, 15) ; VIII, 8 (p. 272, 8-10).

33. V, 26 (p. 237, 16 sv.).

portera à cinq le nombre des degrés. Toute la suite du chapitre exalte la vertu unifiante de la prière, qui, dans l'amour, l'espérance, la foi, — séquence trinitaire d'origine chaldaïque [34], — fait de nous les « familiers des dieux », ὁμιλητὰς τῶν θεῶν [35].

IV. PROCLUS (412-485)

Le néoplatonicien du Ve siècle, dernier disciple de Plotin à une époque où le christianisme triomphait partout, couronnera mieux que tout autre cette revue du sentiment religieux en Grèce. Par-dessus Plotin, d'ailleurs, il rejoint directement Platon. En effet, comme A. Bremond l'a montré [36], il garde, plus encore que Porphyre, une place à la prière de demande, en quoi il reste fidèle à l'esprit des *Lois*. Nous avons de lui deux sortes de témoignages : des hymnes hiératiques, solennels, peu propres cependant à un usage liturgique en dehors de l'École [37] ; et, non moins précieux, le traité de la prière inclus dans l'immense commentaire du *Timée* qu'il écrivit à vingt-huit ans et qui « suffirait... à l'immortaliser » [38] ; ce sont les chapitres 64-66 de ce commentaire ; ils occupent une dizaine de pages de l'édition Diehl [39], sur laquelle le P. Bremond les a traduits en les illustrant de sous-titres.

L'hymne au Soleil, le premier de la collection, a une tout autre ampleur que celui de Mésomède, dont je traduisais plus haut le début [40] ; en voici les premiers vers, dans la traduction de M. Meunier (p. 67) : « Exauce-moi, ô Roi du Feu intelligent, Titan aux rênes d'or ! Exauce-moi, dispensateur de lumière..., exauce-moi ». Il faut le rapprocher des textes de l'*Art hiératique des Grecs* sur la « sympathie » [41], où le soleil tient un rôle essentiel et reçoit la « prière des choses », l'adoration de l'héliotrope, de la thryallide, du lotus. L'hymne à Athéna, le VIIe et dernier, plein de supplication, se termine ainsi : « Accorde-moi des enfants, une épouse, un glorieux renom, le bonheur, la joie qui rend aimable, la persuasion, le charme enjoué de l'amitié, la pénétra-

34. Cf. *C. R. A. I.*, 1964, p. 182-183, et la note de l'édition (p. 182, n. 2).
35. V, 26 (p. 239, 14-15).
36. *Rech. de sc. rel.*, XIX, 1929, p. 448-462.
37. D'après Wilamowitz (*Sitz... Berlin*, 1907, p. 272 = *Kleine Schriften*, II, Berlin, 1941, p. 163), l'*Hymne VII* devait fournir aux disciples de Proclus une « prière du matin », comme celui de Cléanthe à Zeus aurait été la « prière de table » (plutôt longue !) du premier Portique (Wilamowitz encore : *Die griechische Literatur des Altertums*[3], Leipzig, 1912, p. 203) ; de même, l'hymne d'Aristote à Arétè s'était chanté à la table du Lycée en l'honneur d'Hermias d'Atarnes (ci-dessus, p. 259-260).
38. M. Meunier, *Aristote, Cléanthe, Proclus. Hymnes philosophiques*, Paris, 1935, p. 49.
39. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria* edidit Ern. Diehl, I, Leipzig, 1903, p. 207-217 ; édition citée par page et ligne. Voir aussi la traduction et les notes d'A.-J. Festugière in *Proclus. Commentaire sur le Timée*, II, Paris, 1967, p. 27-39.
40. Ci-dessus, p. 167. — Pour les hymnes, voir *Procli hymni*, ed. Ern. Vogt, Wiesbaden, 1957 (cf. ma recension des *Rech. de sc. rel.*, 1959, p. 273).
41. Édités par J. Bidez au t. VI du *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, VI, Bruxelles, 1928, p. 148-151 ; traduits par A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XXIII, 1933, p. 103-104 ; et commentés par H. Corbin in *Eranos-Jahrbuch*, XXIV, 1955, p. 199-205 et 263-267.

tion subtile de l'esprit, la force de résister aux adversités de la vie, et la faveur d'être mis par les peuples à la première place. Exauce-moi, ô reine, exauce-moi... Je te supplie en t'adressant de nombreuses prières. Prête-moi donc une oreille obligeante » (trad. M. Meunier, p. 104) [41 bis].

Voici maintenant l'exposé théorique. Proclus examine d'abord les vues de ses devanciers : Porphyre, Jamblique. Parmi celles de Porphyre, il note : « la prière convient surtout aux justes, car elle est contact, union (συναφή) avec la divinité » (208, 7-8). De Jamblique, il dit que « son idée de la prière dépasse tout ce qu'on pouvait espérer » (209, 7-9) ; et, pour l'éclairer, il livre sur la prière une doctrine exactement platonicienne (209, 11-12). L'origine divine de toutes choses, la sympathie universelle (210, 16-17 et 22), la procession et la conversion ou retour à Dieu, voilà le fondement théologique de la prière, « ouvrière de persuasion divine, qui unit ceux qui prient à ceux qu'ils prient » (211, 2-3 et 7). Un de ses degrés est le contact (συναφή, le mot de Porphyre), où « l'âme atteint par sa fine pointe l'essence divine et s'accorde d'intention avec elle » (211, 18-19). « La prière n'est pas une petite partie de l'ascension de l'âme » (212, 1-2) ; elle suppose réalisées bien des conditions : la foi, la vérité, l'amour, l'espérance, l'extase, « abstraction de tout autre souci pour être seul avec Dieu seul » (212, 23-24) ; « son essence est de réunir et de lier avec les dieux » (212, 30-213, 1). Viennent enfin les causes de la prière (efficiente, finale, exemplaire, formelle, matérielle) et une classification : soit d'après les genres et les espèces des dieux (Proclus distingue les prières démiurgique, cathartique, vivificatrice [42], de perfection, « qui opère le retour de l'âme à son ordre de divinité », 213, 29) ; soit d'après la différence de ceux qui prient : « il y a la prière du philosophe, la prière théurgique, la prière légale selon les lois et les traditions des cités » (214, 3-5) ; soit d'après l'objet de la demande : salut de l'âme, santé du corps, avantages extérieurs. Une section étudie les rapports, dans la prière, de l'activité libre avec la prémotion et le concours divins, et conclut : « Le bien de toutes choses nous vient de la prière, mais la prière est bonne par elle-même » (217, 1-2).

Commentant ces textes, A. Bremond les rapproche d'un passage du *De mysteriis* (II, 11, p. 96-97 Parthey) où Jamblique définit les signes ou marques, συνθήματα, que la gnose théurgique reconnaît ou éveille. De même, la prière a pour effet d' « éveiller les signes, d'amener l'âme à prendre par eux conscience de son affinité avec le divin » [43].

Ainsi Proclus allie un sens aigu des sympathies cosmiques ou individuelles et un désir de l'union divine qui rejoint celui de ses devanciers, Plotin, Porphyre, Jamblique ; mais « au-dessus de Plotin et de Jamblique, le maître et le guide est Platon », le Platon des *Lois* [44].

41 *bis*. Sur cet hymne et sur la dévotion de Proclus à Athéna, cf. A.-J. Festugière, in *Mélanges A. Piganiol*, Paris, 1966, III, p. 1587-1588.

42. Passage traduit à propos de la « prière cultuelle » (ci-dessus, p. 155).

43. A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XIX, 1929, p. 461. On peut comparer l'analyse du P. Bremond avec celle de H. Koch, « Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus... » (*Forschungen zur... Dogmengeschichte*, I, 2-3), Mayence, 1900, p. 178-187 : les trois degrés de la prière viennent du *De mysteriis*, V, 26, p. 237-240 P. (p. 179) ; car si, chez Proclus, ces degrés paraissent être cinq, ils se réduisent facilement à trois (p. 182-183) : γνῶσις (et οἰκείωσις-συναφή), ἐμπέλασις, ἕνωσις.

44. A. Bremond, *ibid.*, p. 449-450.

DIVERSES FORMES D'ATTITUDE RELIGIEUSE

Pour compléter cette esquisse d'une histoire du sentiment religieux en Grèce, il ne sera pas inutile de reprendre les mêmes itinéraires sous des éclairages différents. Déjà, à côté des figures les plus représentatives, nous avons fait une place à des phénomènes comme l'orphisme, les mystères d'Éleusis, les miracles d'Épidaure ; aux forces occultes et à la notion de péché. D'autres tendances méritent examen : aspiration à l'extase, désir d'une divinisation, montée vers le monothéisme ; les constantes de la pensée religieuse rejoignent ici l'instinct populaire : l'« aspiration à la vie ailée » des choreutes d'Euripide [1] et de bien d'autres âmes s'accorde avec l'appel d'une « délivrance » [2].

DIEUX ÉTRANGERS, MYSTÈRES ET INITIATIONS AU SEUIL DE L'ÈRE CHRÉTIENNE [1]

Parmi les formes de cultes ou les mouvements religieux que nous avons esquissés au cours de cette histoire, le mot « mystères » n'est pas revenu aussi souvent, peut-être, qu'on l'attendait. Nous ne l'avons guère appliqué qu'à Éleusis. S'il a été employé incidemment pour les mystères d'Andania, qu'y a-t-il, vraiment, de « mystérieux » ou de « mystérique » dans les cérémonies que décrit la longue inscription de 92 a. C. [2] ? Mais enfin, il s'agissait là encore de fêtes de Déméter [3] ; et c'est toujours aux mystères de Déméter que les « mystères » orientaux emprunteront le plus quand ils s'introduiront dans le monde grec ; il leur manque, cependant, les initiations et les initiés [4]. C'est une Isis grecque, non une Isis égyptienne, qui mentionne, parmi les révélations et enseignements dont elle gratifie les hommes, « les initiations » : ἐγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα [5] ; et cette Isis a été de bonne heure identifiée à Déméter [6].

L'initiation isiaque se donnait dans les temples [7], peut-être aussi à la maison ; sur un sarcophage de Ravenne où C. Sosius Julianus fait ses adieux à sa fille Juliana et à sa femme Isias, celle-ci lui dit : « (C'est ainsi que) tu m'as appris,

1. P. de Saint-Victor, *Les Deux masques*, II[5], Paris, 1887, p. 345.
2. Cf. A.-J. Festugière, *Idéal*, conclusion (« La Délivrance », p. 161-169).

1. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II[2], p. 622-701.
2. Ci-dessus, p. 98.
3. Cf. M. P. Nilsson, II[2], p. 99.
4. *Ibid.*, p. 623, n. 2 ; cf. P. Roussel, in *R. É. G.*, XLII, 1929, p. 159 et n. 2.
5. Arétalogie de Kymé, 22 = Andros, v. 58 sv. ; cf. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros...*, Berlin, 1930, p. 51 et 122.
6. Hérodote, II, 59 et 156 ; Diodore, V, 69 ; cf. P. Roussel, in *R. É. G.*, XLII, 1929, p. 160.
7. Voir par exemple, au t. II de l'*Histoire générale des religions* (Paris, 1944), p. 129, la « liturgie isiaque » du Musée national de Naples.

dans ton amour, à prononcer les illustres textes sacrés »[8] ; « il y a grande probabilité pour que ἀοίδιμα γράμματα φωνεῖν désigne des formules rituelles qu'Isias a apprises de l'époux qui l'a initiée »[9].

Les hymnes à Isis étudiés à propos de la prière cultuelle nous ont présenté cette déesse sous sa forme grécisée. Attis a été mentionné à l'occasion de Cybèle, « la Grande Mère », à laquelle la Grèce ne l'associe que tardivement. Quant à Mithra, son culte a « passé par-dessus » la Grèce, et il a fort peu d'importance pour la religion grecque[10].

L'EXTASE

Nous n'avons pu mentionner Plotin et Porphyre sans signaler leurs extases. En une matière particulièrement exposée aux confusions, il faut, plus qu'ailleurs, partir de la terminologie.

A. VOCABULAIRE

Une définition réelle de l'extase présupposerait toute la notion, et non pas seulement celle de la Grèce antique. Elle pourrait cependant inclure au moins les deux caractéristiques de la *Somme théologique* où A. Hamon[1] trouvait un point de départ : séparation des sens, élévation vers les biens célestes[2]. *Alienatio* (*mentis a sensibus*) : le mot revient, avec un contexte bien différent, dans la contribution de F. Pfister aux *Mélanges F. J. Dölger*[3]. Contre E. Rohde, qui insistait sur la sortie de l'âme, F. Pfister met l'essentiel dans un « changement d'état »[4]. Nous verrons tout à l'heure que les deux aspects ne s'opposent pas et coexistent, par exemple, dans le *Phédon* de Platon, où la purification de l'âme est définie par « une séparation du corps la plus grande possible », χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν (*Phédon*, 67 c 5-6). Un des mots voisins d'ἔκστασις serait, de ce fait, χωρισμός. D'autres se voient

8. ὡς με] φιλῶν (Festugière : φῦλον Egger) ἐδίδαξας ἀοίδιμα γράμματα φωνεῖν. Le sarcophage a été décrit par R. Egger in *Mitteilungen des d. archäol. Inst.*, IV, 1951, p. 35-64 et pl. XIII-XV ; cf. A.-J. Festugière, « Initiée par l'époux », in *Monuments et mémoires* (fondation E. Piot), LIII, 1963, p. 135-146 (= *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 322-333).

9. A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 144. Le P. Festugière avait, dès 1932, distingué « mystères cultuels et mystères littéraires » (*Idéal*, p. 116-132) ; plus récemment, il a dressé le « cadre de la mystique hellénistique » en quelques pages, impossibles à résumer, des *Mélanges M. Goguel* (= *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel et Paris, 1950, p. 74-85).

10. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 668-669.

1. *Dict. de Théologie catholique*, s. v. « Extase », V, 2, 1913, c. 1887-1888.

2. 2ª 2ae, qu. 75, art. 1.

3. F. Pfister, « Ekstasis » (in *Pisciculi... F. J. Dölger*, Münster, 1939, p. 178-191), surtout p. 182. V. p. 320 la « bibliographie spéciale ».

4. *Anders sein* ; *o. c.*, p. 183 et 191.

souvent associer à ἔκστασις ou au verbe ἐξίστασθαι, ἐκστῆναι ; le verbe, en effet, est plus ancien que le substantif, comme συνειδέναι (ἑαυτῷ) est antérieur à συνείδησις.

a) ἐνθουσιασμός (ἐνθουσιάζειν). Le *Phèdre* (249 c 9-d 3) rapproche ἐξίστασθαι, ἐνθουσιάζειν et aussi παρακινεῖν (voir *e*) : ἐξιστάμενος τῶν... ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς ; l'enthousiasme est ici possession par la divinité ; c'est souvent l'inspiration poétique, telle que Platon la décrit dans l'*Ion* sans grande sympathie [5]. Cette conception est proche de Démocrite, ainsi que l'ont vu déjà Cicéron [6] et Clément d'Alexandrie [7].

b) ἔκπληξις. C'est encore Démocrite qui peut éclairer le rapprochement, par sa définition de l'union sexuelle : ξυνουσίη ἀποπληξίη σμικρή· ἐξέσσυται γὰρ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου (fr. 32). L'apoplexie n'est pas loin de l'ἔκπληξις. Ce dernier substantif apparaît plus tard que le verbe ἐκπλήττεσθαι, ἐκπλαγῆναι ; dans le *Banquet* de Platon (215 d 5-6), Alcibiade décrit ainsi l'influence de Socrate sur ses auditeurs : ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. Le verbe marquera dans les Évangiles la stupeur produite par les miracles du Christ [8] ; ἐξίστασθαι n'y a que deux fois cet emploi (*Mc* 7, 37 ; *Lc* 9, 43) [9]. Les deux verbes sont associés *Lc* 2, 47-48 : ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ... καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν.

c) θάμβος. Le mot exprime encore la stupeur, l'effroi sacré (l'*awe* de l'anglais) [10]. Il tient une place éminente au centre du Dit du Seigneur que nous a conservé l'*Évangile selon Thomas* ; on le connaissait dès 1904 [11], sans savoir qu'il appartenait à un évangile apocryphe. Le texte copte de cet « évangile » a été découvert par J. Doresse et a suscité toute une littérature ; on y trouve l'énoncé le plus complet du *logion* (cf., en grec, celui de Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 14, 96, 3) ; J. Daniélou traduit : « Que celui qui cherche ne cesse point de chercher, jusqu'à ce qu'il trouve ; lorsqu'il trouvera, il sera ému ; et lorsqu'il sera ému, il admirera et régnera sur l'Univers » [12] ; H.-Ch. Puech rendait θαμβήσεται par « sera troublé » [13] ; mais le terme est plus fort : « sera stupéfié » ou « frappé de stupeur ».

d) ἐκφροσύνη, sous la forme de l'adjectif ἔκφρων et de l'expression ἔξω ἑαυτοῦ, à côté de βακχεύειν, « être transporté », dans l'*Ion* de Platon : βακχεύουσι 534 a 3, ἔκφρων 534 b 5, ἔξω σαυτοῦ 535 c 1 (cf. 536 a-b). Le sens de ces vocables ressort des termes opposés ἔμφρων, σώφρων, ἐντὸς ἑαυτοῦ, comme le montrent les textes suivants : Hérodote, I, 119, l. 24-25 Legrand, οὔτε ἐξεπλάγη ἐντός τε ἑαυτοῦ γίνεται ; Platon, *Phèdre*, 250 a 7, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται (cf. *Charmide*, 155 d 4).

e) κινεῖν s'emploie aussi au sens « extatique » ; *Phèdre*, 245 b 4, κεκινημένου

5. Cf. W. J. Verdenius, « Platons Gottesbegriff », in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, I, 1954, p. 261-263.
6. *De oratore*, II, 46, 194 ; *De divinatione*, I, 38, 80.
7. *Stromates*, VI, 18, 168, 1-2 ; cf. A. Delatte, « Les conceptions de l'enthousiasme... », p. 57 et n. 2.
8. Voir les références dans le lexique de Bauer.
9. Cf., pour l'ensemble du N. T., F. Pfister, « Ekstasis », p. 189-191.
10. Cf. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, p. 3 ; *Hist. gén. des relig.*, II, p. 45-47.
11. *The Oxyrhynchus Papyri*, IV, nº 654, l. 5-9.
12. *Études*, juillet-août 1959, p. 44.
13. *C. R. A. I.*, 1957, p. 160.

s'oppose à σώφρονα ; plus loin, c'est παρακινῶν qui est associé à ἐνθουσιάζων (249 d 2, cité en *a*), auquel il ajoute la nuance péjorative du préverbe παρα-.

f) μανία. Toute la p. 244 du *Phèdre* associe cette idée à celle d'ἔκστασις, et Hermias [14] juxtapose les deux termes, voisins dès les *Bacchantes* d'Euripide (v. 359) : μέμηνας ἤδη· καὶ πρὶν ἐξέστης φρενῶν [15].

B. PRINCIPE DE CLASSEMENT

C'est un problème de savoir si les formes d'extase qui se manifestent en Grèce relèvent, à quelque titre, de la mystique proprement dite. Car la mystique de Socrate, ou peut-être celle de Platon, ou en tout cas celle de Plotin se présentent comme intellectuelles, alors que l'extase grecque est d'ordinaire irrationnelle [16] ; mais l'opposition n'est pas irréductible, puisqu'on peut dire de Socrate à la fois qu'il « avait des extases » et qu'il « a fait figure de contemplatif » [17].

Comment ordonner les phénomènes en cause ? Un premier classement les répartirait en trois catégories, selon qu'ils concernent le mouvement, le regard ou la parole. *a*) La danse, normalement accompagnée de musique, joue un rôle essentiel dans les transports des bacchantes ; lorsque Platon décrit l'éducation « musicale » aux livres II et VII des *Lois*, où il reprend et développe les principes posés au III[e] livre de la *République*, il part du mouvement instinctif à l'homme dès la première enfance (VII, 789 b sv.) et met l'influence des Muses en rapport avec la frénésie des bacchants et corybantes (II, 654 a ; VII, 790 d-e). *b*) L'extase par le regard naît de la contemplation de l'idole ; le mot qui désigne la statue du dieu, *agalma* ἄγαλμα, s'emploie aussi pour les astres, qui sont « les plus belles images de la divinité » (Platon, *Lois*, XI, 930 e-931 a ; *Epinomis*, 984 a) ; de même, le plus beau temple n'est pas l'œuvre des hommes : c'est la voûte céleste, et un texte des *Lois* prépare l'adoration à ciel ouvert du stoïcien Zénon de Citium, qui a pu s'en inspirer (XII, 955 e) [18]. Déjà le *Phèdre* (246 d-247 e) plaçait la religion la plus haute dans la contemplation du « ciel », *ouranos* οὐρανός ou *cosmos* κόσμος ; et le *templum* latin, peut-être de même racine que le *téménos* grec, sera d'abord l'espace augural, puis l'enceinte réservée au dieu : tout le ciel avec les *templa serena* de Lucrèce. *c*) La parole enfin, la répétition indéfinie d'une formule, — ce sera dans l'hésychasme et chez les orthodoxes de nos jours la « prière à Jésus », — peut aboutir à l'extase, bien qu'elle ait d'autres effets, comme, dans la magie, de contraindre le dieu ou de conjurer un démon.

Le *Phèdre* de Platon fournit une autre division. Au début de la palinodie où il entreprend l'éloge de l'amour, Socrate y distingue quatre formes d'« enthousiasme », de possession inspirée, de « délire » (*mania* μανία) : le philosophe tient ce dernier nom pour honorable, « autrement les anciens n'auraient pas, enlaçant ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner

14. *In Phaedrum*, 103 a ; p. 84, 14 Couvreur.
15. Voir ci-après à propos du dionysisme et de la divination.
16. Cf. en général E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951.
17. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 69.
18. Cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, n[os] 264-267 ; et ci-dessus, p. 262 ; ci-après, p. 337-338.

l'avenir, appelé celui-ci *manikè*, l'art délirant ! Les modernes, eux, qui n'ont pas le sens du beau, y ont introduit le *t* et l'ont appelé *mantikè*, l'art divinatoire » (244 c). « Parmi nos biens, dit Socrate un peu plus haut, les plus grands nous viennent par l'intermédiaire d'un délire, dont à coup sûr nous dote un don divin » (244 a fin). Ce sont : 1° l'art du devin, bien supérieur à celui de l'augure (244 c-d) ; 2° le délire prophétique, qui « a permis d'éloigner les maladies ou épreuves ancestrales de certaines familles, en parlant, sous forme d'oracles, à certains de leurs membres, et a découvert pour elles une méthode de délivrance, par le recours aux prières et au service des dieux » (244 d-e) ; 3° celui dont les Muses sont le principe (245 a) ; 4° enfin l'amour, surtout l'amour philosophique inspiré par les dieux, celui qu'exaltait Diotime (245 b, 249 d sv.) : c'est le privilège de la Beauté de ravir l'âme à elle-même (250 b-d).

Dans la seconde partie du dialogue, Socrate revient sur ces quatre sortes de « délire » et les résume ainsi : « Quant au délire divin, nous l'avons divisé en quatre sections qui relèvent de quatre dieux, rapportant à Apollon l'inspiration divinatoire, à Dionysos l'inspiration mystique (« télestique »), aux Muses l'inspiration poétique, le quatrième enfin à Aphrodite et à l'Amour » (265 b). L. Robin, dont nous empruntons le plus souvent la traduction, commente ainsi le texte : « Socrate a dit en effet que l'amour est un délire ; que le prophétisme est une illumination exceptionnelle ; que la divination inspirée n'a rien de commun avec l'art augural ; que l'ouvrier en poésie n'est pas un poète... Mais cette théologie du délire est nouvelle »[19]. Laissant de côté la poésie et l'amour, — sur lequel il faudrait citer encore *Banq.* 193 a 2, où « les amants sortent d'eux-mêmes »[20], — nous reviendrons rapidement à la première espèce : l'inspiration divinatoire prêtée à Apollon, traitée déjà à propos de la divination ; et nous insisterons sur l'inspiration télestique attribuée à Dionysos. Rapprochées encore en *Phèdre* 248 e 1, mantique et « télestique » représentent les deux principaux aspects de l'extase religieuse chez les Grecs ; et elles ne sont pas inconciliables : malgré l'antinomie nietzschéenne, Apollon, le dieu de Delphes, a fait de bonne heure dans son sanctuaire une place à son demi-frère Dionysos.

C. L'EXTASE RELIGIEUSE

1° Le dionysisme. Même s'il y a eu des relations entre dionysisme et orphisme[21], nous ne pouvons entrer ici dans la question de l'orphisme : elle n'a guère de rapports avec celle de l'extase, sauf si l'on fait de l'orphisme une forme de chamanisme[22]. Mais l'extase se présente sous sa forme la plus violente dans les mystères de Dionysos.

« D'origine thraco-phrygienne, Dionysos a pénétré en Grèce aux VIII^e-VII^e siècles. Dès le début, la religion nouvelle se distingue par des traits originaux que les *Bacchantes* d'Euripide mettent en lumière... Les suivants du

19. *Platon, Œuvres complètes*, IV, 3, Paris, 1933, p. 71, n. 1.

20. Cf. J. Orcibal, in *Mélanges É. Gilson*, Paris, 1959, p. 448.

21. Réduites au minimum dans les articles contemporains d'A.-J. Festugière (*Revue Biblique*, 1935) et de M. P. Nilsson (*Harvard Theological Review*, 1935 = *Opuscula*, II, p. 628-683) ; ci-dessus, p. 193, n. 8 et 11.

22. Voir ci-après, p. 313-314.

dieu... sortent d'eux-mêmes (*ekstasis*), sont possédés par la divinité (*enthéos, enthousiasmos*). La nuit, quittant leurs foyers, ils s'élancent dans la montagne à la lueur des flambeaux, au son des flûtes et des tambourins, dansent en rond, oubliant toutes choses, jusqu'à ce que la folie les prenne. Ils croient voir sourdre des fontaines de lait et de miel (*Bacch.*, 699-711). Ils dévorent la chair crue d'une victime déchirée, homme ou bête sauvage, pour tomber enfin dans le sommeil de mort » [23]. De pareils excès ne pouvaient trouver droit de cité en Attique ; « le culte de Dionysos, devenant officiel, s'humanise : par un progrès qui nous échappe, il s'épanouit dans le dithyrambe, la tragédie, la comédie. D'autre part, les éléments de la cité qui l'avaient accueilli de préférence, c'est dire tous ceux que la religion civique favorisait le moins, les femmes, les pauvres gens, forment des associations cultuelles, les *thiases*, destinées à régulariser en quelque sorte les orgies dionysiaques » [24].

Les danses frénétiques et les festins sanglants de ces mystères n'ont rien de commun, faut-il le dire ? avec l'extase des vrais mystiques ; ils n'ont pas leur équivalent à Éleusis ou dans l'orphisme, où, par contre, vivait l'espoir d'un au-delà meilleur.

A côté du culte de Dionysos, celui de la Grande Mère donnait lieu à des manifestations semblables de la part des corybantes [25]. Un mot grec, nous l'avons vu, convient à ce vertige : c'est μανία ; le délire des bacchants et bacchantes, comme celui des corybantes, annonce les phénomènes d'altération de la personnalité tant étudiés depuis un siècle [26].

Le délire prophétique du *Phèdre* (244 d 8) était rattaché à Dionysos comme une « télestique » (265 b 4) ; il est donc à la fois le délire que provoquent les cérémonies appelées *télétai* τελεταί (mot souvent traduit par « mystères ») et celui qui se manifestait dans les rites de Dionysos. D'après l'étude que I. M. Linforth a consacrée à la phrase difficile de 244 d-e [27], l'origine des rites auxquels Platon fait allusion n'est pas forcément légendaire ; mais les événements qu'il a en vue restent pour nous énigmatiques. Dans sa recension de ce travail [28], A.-J. Festugière pensait aux « cas de folie dont furent affligés certains membres des grandes familles d'autrefois, à Thèbes ou à Argos ». Peut-être l'allusion vise-t-elle les « guérisseurs de races entières » qui apparurent sous les traits d'un Épiménide (*Lois*, I, 642 d-e) ou d'un Pythagore. D'après Rohde et F. Pfister, elle portait sur la guérison des filles du roi de Tirynthe, Proetos, par le devin Mélampous, et à propos de ces crimes antiques d'impiété P. Boyancé écrit : « Partout la punition est un délire qui s'empare de thiases, en général féminins. Et partout l'institution du culte de Dionysos est un remède à ce châtiment et la conséquence indirecte de cette faute » [29].

Le délire « télestique » ne coïncide pas exactement, en extension, avec les rites de Dionysos. A ceux-ci doivent s'appliquer les descriptions que plusieurs auteurs, en particulier Platon et plus encore Euripide, nous ont laissées des

23. A.-J. Festugière, in *R. Biblique*, 1935, p. 192-194 ; cf. aussi H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 79-85 : trad. de *Bacch.*, 72 sv., 145 sv., 677-774 ; et p. 91-93, 138-156.
24. A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 194.
25. Cf. H. Jeanmaire, *Journal de Psychologie*, XLII, 1949, p. 64-82, surtout 77.
26. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 196 sv.
27. *Telestic Madness in Plato's Phaedrus*, p. 163.
28. *R. É. G.*, LIX-LX, 1946-1947, p. 495.
29. *Le Culte des Muses...*, Paris, 1937, p. 65.

transports des bacchantes ; le texte déjà cité du VII[e] livre des *Lois* (790 d-791 a) permet d'en rapprocher les rites corybantiques, qui célébraient primitivement Rhéa-Cybèle mais s'étendirent plus tard à toutes sortes d'états « enthousiastes » de possession divine. Un chœur des *Bacchantes* associe de même bacchants et corybantes (v. 126 s.) ; la similitude des manifestations amène le passage d'un rite à l'autre [30]. Toute la pièce d'Euripide illustre une forme d'extase bien différente, sans doute, de celle des vrais mystiques, mais certainement fort répandue parmi les dévots du dieu thraco-phrygien Dionysos. Mêmes expressions dans le *Banquet* de Platon (215 c-e), à propos des transports corybantiques auxquels Alcibiade compare l'état où le met l'influence de Socrate ; il est saisi comme en une possession (*katékhesthai* κατέχεσθαι), son cœur bondit, ses larmes coulent ; le *Phèdre* parle d'« enthousiasme » (249 d 2) ; l'*Ion*, — à propos de l'inspiration poétique, — des fontaines de lait et de miel que voient sourdre les bacchantes.

2° La divination. Le même terme, μανία, appliqué par Platon au délire prophétique (*Phèdre*, 244 a-b), a contribué à la conception traditionnelle de l'extase de la Pythie : μανεῖσαι μὲν πολλὰ... εἰργάσαντο· σωφρονοῦσαι δέ, βραχέα (b 1-3) [31]. D'après la thèse de P. Amandry (1950), cette conception proviendrait des Pères de l'Église, accusés ici d'avoir fixé, avec la complicité des philosophes grecs et des poètes latins, l'image classique d'une Sibylle délirante, comme ailleurs on leur reproche d'avoir interprété dans un sens obscène les ostensions des mystères d'Éleusis. Voici, là-dessus, le résumé et les objections de H. Jeanmaire : « l'auteur conteste qu'en parlant de la *mania* de la Pythie et des prophétesses de Dodone, Platon ait eu en vue l'état de possession au sens usuel du terme et, de plus, incline à admettre que cet auteur a été le premier à leur attribuer le genre d'inspiration qu'il entend par *mania* ; mais les propos prêtés à Socrate n'auraient pas de sens, si ses auditeurs n'avaient déjà admis comme allant de soi que ces femmes ne rendaient des oracles que dans un état d'exaltation surnaturelle entraînant égarement d'esprit ; le texte célèbre d'Héraclite sur la Sibylle (fr. 92 D.-K.) prouve que, dès le temps de ce philosophe, l'idée de l'inspiration prophétique était inséparable de celle de l'égarement produit par la *mania*, Héraclite appliquant à la voix de la Sibylle le qualificatif de *mainoménos*, qui est précisément celui que l'*Iliade* emploie par allusion à la frénésie de Dionysos » [32]. De même R. Flacelière oppose à P. Amandry le chap. 16 de l'*Amatorius* de Plutarque (*Moralia*, 759 a-b), qui compare la Pythie aux bacchantes et aux corybantes ; il montre ensuite que la « mise en scène désordonnée » admise d'Amandry pour la fin du paganisme est partout supposée dans les textes de Platon, non seulement celui du *Phèdre*, déjà cité, mais encore ceux de l'*Ion* (533 e-535 c), à propos de l'inspiration poétique, et du *Timée* (71 e-72 b), à propos de la divination [33].

3° Le chamanisme [34]. Le désir de s'affranchir du corps favorisait l'épanouissement d'un chamanisme importé de Thrace et de Scythie ; la survie

30. Cf. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LIX-LX, 1946-1947, p. 494.
31. Cf. H. Jeanmaire, *J. de Psychol.*, 1949, p. 81.
32. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 492.
33. *R. É. A.*, LII, 1950, p. 309. Voir également ci-dessus, p. 41 et 134.
34. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks*, ch. V, p. 135-178 (= *Les Grecs*, p. 135-174).

de l'âme, article de foi chez presque tous les peuples, prend en Grèce la forme de la métempsycose. Si le pythagorisme ne s'explique pas tout entier comme un développement du chamanisme, Pythagore a eu des Thraces pour précurseurs, Zalmoxis et peut-être Orphée ; il a été chaman, et de même Empédocle. « Pythagore et Empédocle ont répandu la croyance à une âme ou à un moi séparable du corps, même durant la vie, un moi plus ancien que le corps et destiné à lui survivre » ; au risque de se voir traiter de « panchamaniste », Dodds regarde Orphée comme un « chaman mythique » ou comme le « prototype des chamans » (p. 146-147). Un exemple curieux est celui d'Hermotime de Clazomènes ; Plutarque, qui par un lapsus l'appelle Hermodore, raconte de lui ce qui suit : « Son âme quittait complètement son corps, la nuit, le jour, pour errer en divers lieux et revenir ensuite, après avoir assisté à bien des choses qui s'étaient faites ou dites loin de là, jusqu'au moment où sa femme livra ce corps privé d'âme à ses ennemis, qui le brûlèrent dans sa maison ; or, cette interprétation n'est pas exacte : son âme ne sortait pas de son corps ; elle cédait dans ces cas-là aux désirs du démon, elle relâchait le lien qui les unissait et lui permettait de courir çà et là par le monde, et de voir et entendre beaucoup de choses au dehors qu'il lui rapportait ensuite. Quant à ceux qui anéantirent le corps d'Hermotime pendant son sommeil, ils expient maintenant encore dans le Tartare » (*De genio Socratis*, 22, 592 c-d). D'après Tertullien (*De anima*, 44), ses ennemis, invités par sa femme, avaient brûlé son corps pendant son sommeil. Aristote lui-même s'intéressait au cas d'Hermotime ; il en parle dans la *Métaphysique* (A, 3, 984 b 19) et déjà dans le *Protreptique* et dans l'*Eudème* ; d'après un fragment de ce dialogue conservé par le philosophe arabe Al-Kindi, l'âme du roi grec s'en allait en extase, et il restait plusieurs jours dans un état qui n'était ni la vie ni la mort. L'exemple d'Hermotime servait à prouver que l'âme était une « substance simple et séparée » [35].

D. L'EXTASE DES PHILOSOPHES

Comme pour la prière, dont on peut se demander ce qu'en ont pensé les philosophes et comment ils l'ont pratiquée, l'extase, chez les philosophes, prête à une double étude, qui distinguerait la théorie et la pratique. En fait, nous sommes mieux renseignés sur leurs jugements que sur leurs expériences. Analysons, dans l'ordre chronologique, les principales données.

1° Les présocratiques. Pour la philosophie antéplatonicienne, une étude d'A. Delatte a frayé la voie [36]. Nous nous en inspirerons pour Héraclite, Empédocle et Démocrite, dont elle traite en détail ; il faut y ajouter au moins Parménide, ne serait-ce que pour la vision qui ouvre le poème de l'Éléate.

a) Parménide. Contemporain d'Héraclite, ou même, comme on tend de plus en plus à l'admettre, postérieur à ce sage (qui, autrement, n'aurait pas manqué de l'attaquer !), — Parménide garde le souffle épique ; comme Xéno-

35. Cf. J. H. Waszink, in *Vigiliae christiane*, I, 1947, p. 141-144 ; B. A. van Groningen, *Actes du II^e congrès international des études classiques*, Copenhague, 1958, II, p. 69-72.

36. « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques » (*L'Antiquité classique*, III, 1934, p. 5-79 ; et à part aux Belles Lettres, Paris, 1935).

phane avant lui, comme Empédocle vers le même temps, il coule sa pensée en de larges hexamètres, et d'emblée, prend son envol : « Les cavales qui m'emportent me menaient aussi loin que me poussait l'élan de mon âme, une fois que les déesses mes guides m'eurent engagé sur la route fameuse qui porte de ville en ville l'initié... — Réjouis-toi, lui dit la Vérité ; ce n'est pas une destinée funeste qui t'a fait prendre cette route, inconnue aux pas des mortels : c'est la Loi et la Justice » (B 1, 1-3, 26-28). Expérience religieuse authentique, dont le prototype se trouverait dans les mystères et les rites d'initiation, cette vision semble, sinon évoquer l'extase du chamanisme, du moins préluder à d'autres descriptions de la montée de l'âme[36 bis].

b) Héraclite. Sans reprendre ce que nous avons dit à propos du chamanisme[37], notons, avec A. Delatte[38], qu'Héraclite reconnaît la valeur de la divination accompagnée de délire et l'attribue à l'inspiration divine ; c'est le sens du fr. 92 Diels-Kranz, ainsi traduit par A. Jeannière[39] : « D'une bouche inspirée, la Sibylle fait entendre des paroles sans agrément, sans parure et sans fard, à travers des millénaires, par la vertu du dieu » ; quant à l'activité dans le sommeil, elle ressort du fr. 89 : « Pour ceux qui sont éveillés, il n'est qu'un seul monde commun, chacun de ceux qui s'endorment retourne à son propre monde », à rapprocher du fr. 75 : « les dormeurs sont artisans et collaborateurs des événements du monde »[40], ainsi commenté par A. Delatte : « Loin d'être pour l'âme un état de léthargie et d'impuissance, le sommeil est un état intermédiaire entre la vie et la mort. Mais, pour Héraclite, la vie terrestre est la mort de l'âme, la mort est le début de la vraie vie spirituelle (fr. 21 : ' Mort, c'est ce que nous voyons éveillés ; sommeil, ce que nous voyons en dormant ' ; cf. fr. 26). Le sommeil est donc bien plus près de la véritable vie de l'âme que le semblant de vie que nous vivons »[41].

Le philosophe d'Éphèse apporte également son témoignage à la « télestique » dionysiaque ; le fr. 15 justifie les cérémonies phalliques de certains mystères par le rappel de leur sens profond : « Si ce n'était pour Dionysos qu'on fait procession et qu'on chante un hymne aux parties honteuses, on (aurait) fait une chose bien honteuse. C'est pourtant le même qu'Hadès et Dionysos, pour qui on fait le fou et les Lénai (bacchanales) »[42]. L'union des contraires par la vie et la mort, Dionysos et Hadès, s'exprime dans la formule qui les identifie, doublet du fr. 60 : « La route vers le haut et le bas est une et la même »[43].

c) Empédocle. « Le poète philosophe était un illuminé en perpétuelle extase »[44]. L'enthousiasme tient une grande place dans ses deux poèmes, *De la nature* et *les Purifications* ; « arrivé au terme de l'expiation et de la purification du génie divin qui est en lui » (cf. surtout les fr. 115 et 146), « Empé-

36 *bis*. Cf. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen, 1964 (recensé in *Rech. de sc. rel.*, LIV, 1966, p. 593).

37. Ci-dessus, C 3°.

38. A. Delatte, *o. c.*, p. 7.

39. *La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, 1959, p. 111.

40. A. Jeannière, *ibid.*, p. 111 et 109.

41. A. Delatte, *o. c.*, p. 11.

42. Trad. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 495, qui garde le « jeu de mots sur le nom d'Hadès, appelé ici *Aïdès* Ἀιδής, et le mot ' honteux ', *anaidès* ἀναιδής ».

43. A. Jeannière, p. 107 ; cf. A. Delatte, p. 20.

44. A. Delatte, p. 21 ; cf. ci-dessus, p. 188.

docle apparaît dans tous les transports de l'exaltation causée par cet état de conscience »[45].

d) Démocrite. Contemporain de Socrate plutôt que « présocratique », — mais Diels-Kranz l'étudient à ce dernier titre, — Démocrite annonce Platon par le lien qu'il établit entre la divination et l'enthousiasme poétique[46]. « Tout ce que le poète écrit avec enthousiasme et souffle sacré est fort beau » : ce fr. 18 contient le plus ancien emploi du mot *enthousiasmos* ἐνθουσιασμός, que Cicéron (*De divinatione*, I, 38, 80 = fr. 17 D.-K.) rend par *furor* ; et son *hiéron pneûma* ἱερὸν πνεῦμα est voisin du *mantikon pneûma* μαντικὸν πνεῦμα (« souffle divinatoire ») que Plutarque, dans le *De defectu oraculorum* (39 sv.), paraît emprunter à Démocrite[47]. Un autre texte, nous l'avons vu, éclaire la nature de l'extase et le rapprochement entre l'*ekplèxis* ἔκπληξις que supposent l'*ekplèttesthai* ἐκπλήττεσθαι du *Banquet* (215 d 5) et l'*existasthai* ἐξίστασθαι que saint Luc (2, 47-48) associe à ce verbe ; c'est le fr. 32, qui définit « l'union sexuelle une petite apoplexie ; car l'homme s'est élancé de l'homme » : l'*apoplèxis* de Démocrite n'est pas loin de l'*ekplèxis* ἔκπληξις, ni son *exessutai* ἐξέσσυται d'*existasthai* ἐξίστασθαι.

2° Socrate et Platon. A propos de l'extase religieuse (ci-dessus, C), nous avons vu le *Phèdre* distinguer quatre formes de délire et les juger non sans ironie mais finalement avec une certaine faveur. Un témoignage plus direct sur l'extase est celui du *Banquet*. Quelle que soit la part d'une expérience personnelle, soit de Socrate, soit de Platon, dans la dernière partie du discours de Diotime, l'ascension qu'elle décrit s'élève à une contemplation du Beau entrevu comme l'Ineffable. La connaissance religieuse trouve là une de ses expressions les plus saisissantes ; dans le détail, des vocables comme « échelons », *épanabathmoi* ou *épanabasmoi* (211 c 3), feront fortune dans la mystique postérieure[48] ; la méthode est négative, et les négations accumulées aboutissent à celle-ci, qui les résume toutes : du Principe absolument premier « il n'y a pas de définition ni de science » (211 a 7-8)[49].

Plus dialectique, la *République* recourt à deux allégories, la Ligne et la Caverne, pour atteindre au sommet l'« au delà de l'Essence », *epekeina tès ousias* ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (VI, 509 b 9). Le texte central sur l'intuition de l'Idée appartient au même livre VI (490 b) ; nous l'avons cité plus haut[50].

Enfin, la digression philosophique de la *VII*e *Lettre*, qui va de la sensation à la connaissance intuitive et peut-être mystique (342 a-344 d), pose un problème capital : la connaissance métaphysique de 341 c est-elle extatique ou rationnelle ? Il faut transcrire ce texte, si bien traduit par P. Mazon[51] : « Il y a pourtant une chose que je puis déclarer en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort — qu'ils

45. A. Delatte, p. 24.
46. Cf. A. Delatte, p. 28.
47. Cf. A. Delatte, p. 54-55.
48. Cf. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 165, n. 1.
49. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, p. 80.
50. Ci-dessus, p. 252.
51. Dans une « lecture » de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Sur une lettre de Platon*, Paris, 1930, p. 3 ; cf. *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 169.

l'aient entendu de moi, ou d'autres, ou trouvé par eux-mêmes, — c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi en tout cas il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots, comme d'autres connaissances ; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul » (341 b 7-d 2). Le « subitement », *exaiphnès* ἐξαίφνης, de 341 d 1, avec l'image de l'étincelle qui jaillit soudain, rappelle celui du *Banquet*, 210 e 4 ; l'un et l'autre semblent indiquer un saut du relatif à l'absolu, un déclic instantané, qui correspond à une expérience intérieure ; il reparaît à la fin de la digression : « Quand on a frotté l'un contre l'autre chacun des facteurs, noms, définitions, images et sensations, quand on les a éprouvés dans des discussions bienveillantes sans mettre nulle envie dans les questions et les réponses, il s'est fait soudain, à grand-peine, un trait de lumière, on conçoit et comprend l'objet étudié, si du moins l'on a tendu ses forces autant qu'il est possible à l'homme » [52]. L'*exaiphnès* ἐξαίφνης platonicien, employé encore dans la *République* pour exprimer le passage subit des ténèbres à la lumière du soleil ou inversement (VII, 515 c 7 ; 516 a 3, e 5), se retrouvera chez Philon et Plotin [53] ; au VII^e^ siècle de notre ère, saint Maxime le Confesseur le reprendra pour marquer la soudaineté de l'inspiration divine [54]. Il y a également quelque chose d'une impression immédiate, soulignée par deux aoristes (*éthaumasén* ἐθαύμασεν, *eskhén* ἔσχεν, c 6), dans le désir qui, en face de l'ordre cosmique, saisit l'homme privilégié, « désir d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, dans la pensée qu'ainsi il mènera la vie la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il arrivera aux régions destinées à la vertu » (*Epin.*, 986 c 6-d 2). Ces lignes de l'*Epinomis*, le dernier écrit de Platon, rejoignent le l. X des *Lois*, de ton si religieux, et, au l. VII, le moment pathétique de l'entretien où l'Athénien qui représente le philosophe s'exprime en auditeur « passif » du dieu « en qui il a l'esprit comme perdu », πρὸς... τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον ὅπερ εἴρηκα νῦν (804 b 7-8). Il faut rapprocher cette « passivité » de celle qu'Aristote demande aux initiés : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους· καὶ ἡ ἐπιτηδειότης δὲ ἄλογος (ap. Synésius, *Dion*, 8, 6, p. 28 Treu = p. 254 Terzaghi) ; l'« irrationalité » de la disposition à « subir » plutôt qu'à « apprendre » se retrouve dans le moyen et surtout le néoplatonisme [54 *bis*].

Nous n'insisterons pas sur le moyen platonisme. Un témoignage seulement : l'*Epitome* d'Albinus [55] rapporte à l'enseignement de Diotime et à la lumière soudaine de la *Lettre VII* la connaissance par l'extase, troisième voie qui complète les voies d'analogie et de négation ; « la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique ».

Pour Plutarque et Philon, nous renvoyons à un article de J. Lemaitre [56].

52. 344 b 4-c 1 ; trad. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, p. 87-88.
53. Cf. *Dict. de spir.*, II, c. 1897 et surtout 1823.
54. Cf. H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 250, citant *P. G.*, XC, 1089 b-c.
54 *bis*. Traduction du début de la phrase : ci-dessus, p. 213 et n. 51.
55. Ch. 10 ; cf. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 227, n. 3, d'après E. R. Dodds.
56. *Dict. de spir.*, II, c. 1864-1865.

3° Les néoplatoniciens. *a*) Plotin [57]. « La tradition néoplatonicienne désigne souvent l'état (d'indivision première qui engendre l'intelligible et l'intelligence) par le terme extase, *ekstasis* ἔκστασις (VI, 9, 11, 23). Chez Plotin (qui l'emploie une seule fois en ce sens), il n'est pas sans équivoque, exprimant trop exclusivement la transcendance du processus. Si l'on sort d'un ' soi ', c'est pour trouver un meilleur ' moi '. Aussi faut-il le corriger par le terme qui suit, plus plotinien : ' simplification ', *haplôsis* ἁπλωσις (*ibid.*) » [58]. Voici le texte : « La contemplation (à l'intérieur du sanctuaire) était-elle bien une contemplation ? Non sans doute, mais un mode de vision tout différent, sortie de soi, simplification, abandon de soi-même ». Cette vision de Dieu sans images, Plotin, au témoignage de son biographe Porphyre, n'en avait joui que rarement : durant les cinq ans que Porphyre passa auprès de lui (263-268), il avait « vu quatre fois Dieu qui n'a ni forme ni essence et eu la vision du but tout proche » [59]. Le sage mourut en disant aux siens : « Efforcez-vous de faire remonter le Dieu qui est en vous jusqu'au divin qui est dans l'univers » [60].

La vision de l'extase s'accomplit « en un instant » ; nous avons déjà dit que l'*exaiphnès* ἐξαίφνης platonicien revient plusieurs fois chez Plotin : V, 3, 17, 29 ; V, 5, 7, 35 ; VI, 7, 35, 13 et 36, 18 (citant *Banq.* 210 e 4). « Alors les deux ne font plus qu'un » (VI, 7, 34, 13-14). En un des rares passages où le sage décrit, sous forme de soliloque, sa propre contemplation, il emploie des termes qui équivalent à *ekstasis* ἔκστασις : « souvent, je m'éveille à moi-même en m'échappant de mon corps, étranger à toute autre chose, dans l'intime de moi-même » (IV, 8, 1, 1-2). Mais à ceux qui dérivent du vocabulaire de la connaissance, comme « vision » et « contemplation », il préfère ceux qui proviennent du thème de l'unité ou qui indiquent présence et contact. Malgré l'influence de cette terminologie sur la mystique chrétienne, deux différences profondes séparent celle-ci de la mystique plotinienne : la doctrine de la grâce, avec la doctrine apparentée de la prière, et celle de la « ténèbre » mystique [61].

b) Porphyre. Outre les témoignages de la *Vie de Plotin* que l'on a lus plus haut, il faut mentionner un texte curieux de la *Lettre à Anébon*, — extrait des *Mystères d'Égypte* de Jamblique (III, 25, p. 160 Parthey), — qui fait de l'aliénation (*ekstasis* ἔκστασις) de l'esprit une des causes de la divination [62]. Mais il y aurait davantage à prendre dans la *Lettre à Marcella*, dont nous avons dit l'importance pour l'intelligence du paganisme finissant [63].

57. Sur Plotin, voir ci-dessus, p. 300-302. On se reportera également à l'article *Contemplation* du *Dict. de spir.*, surtout c. 1727-30, où R. Arnou a repris l'ouvrage classique *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921). Depuis, les thèses de J. Trouillard, *La Purification plotinienne* et *La Procession plotinienne* (Paris, 1955), ont précisé certains points.

58. J. Trouillard, *Purification*, p. 97-98.

59. *Vie*, 23 ; cf. M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1952, ch. x, « Deux en un », p. 174-193 ; P. Chestov, « Discours exaspérés (les extases de Plotin) », in *Revue Philosophique*, CXLVI, 1956, p. 178-216.

60. *Vie*, 2 ; cf. P. Henry, « La dernière parole de Plotin », in *Studi classici e orientali* (Pise), II, 1953, p. 113-130.

61. Cf. P. Henry, *Introduction* à la troisième édition, par B. S. Page, de la traduction anglaise de S. MacKenna, *Plotinus. The Enneads*, Londres, 1962, p. lxviii-lxix.

62. Cf. A. R. Sodano, *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Naples, 1958, p. 14, et ma note *ad loc.* in *Jamblique. Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966, p. 134, n. 2.

63. Ci-dessus, p. 302.

c) Jamblique. Jamblique parle de l'extase au livre III du *De mysteriis* ; le mot ἔκστασις se trouve à la fin du chap. 6 (p. 113, 16) et, par deux fois, au début du chap. 7 : « (l'enthousiasme) n'est pas une extase pure et simple ; c'est une montée et un transfert vers le genre supérieur, alors que la frénésie et l'extase manifestent aussi le renversement vers l'inférieur » (p. 114, 9-12) ; mais déjà le chap. 5, qui distingue plusieurs genres de possession divine, énumère « les caractéristiques des inspirés : mouvements du corps ou de certaines parties, calme total du corps, dispositions harmonieuses, chorées, voix accordées ou les signes contraires ; ou bien le corps se voit soulevé ou distendu ou porté en l'air comme sur des ailes... » (p. 111, 17-112, 4). Ce dernier phénomène, bien connu des historiens de la mystique et des théosophes, est la lévitation, « signe traditionnel du magicien ou du saint..., que les esclaves de Jamblique avaient observé sur leur maître en prière » [64].

c) Proclus. Le commentaire du *Timée* met à la prière ces conditions : « la ferme espérance, l'attente de la lumière divine et l'abstraction (*ekstasis* ἔκστασις) de tout autre souci, pour être seul avec Dieu seul » [65]. Avec Proclus, qu'il soit ou non le maître du Pseudo-Denys, nous sommes au seuil de la mystique chrétienne ; les ressemblances entre sa doctrine et celle de Denys, souvent littérales, ont été soulignées par H. Koch [66].

CONCLUSION

La question de l'extase dans la Grèce classique nous a fait parcourir un champ considérable ; dans l'espace, puisque nous avons dû faire appel, au moins pour les derniers auteurs, à l'Égypte et à la Syrie avec Plotin, Porphyre et Jamblique ; plus encore dans le temps, car un millénaire sépare Proclus d'Empédocle et de Pindare. Le phénomène se présente sous des formes variées, religieuses et philosophiques, tantôt avec une sobriété notable, — ce sera la « sobria ebrietas » de Philon et des mystiques chrétiens, — tantôt à travers des transports frénétiques comme ceux des bacchants et des corybantes. Il n'est pas toujours facile d'y discerner l'élément proprement sacré, celui par lequel l'extase peut être dite vraiment religieuse. Et cependant cet élément est indéniable, même chez les philosophes, qui en Grèce ne sont à peu près jamais de purs rationalistes ; le fondateur de la philosophie occidentale, de celle qu'on voudrait trop souvent opposer à une pensée orientale chargée de mythes, Socrate lui-même, semble avoir eu des extases. Au fond, c'est toute la question de la prière antique qui se pose à ce propos, et qui, nous l'avons vu à l'occasion des hymnes, puis de la prière des poètes et des philosophes, doit aboutir à une réponse affirmative, en faveur d'une religion sincère dans la Grèce ancienne.

64. Cf. E. R. Dodds, in *Greek Poetry and Life. Essays... Gilbert Murray*, Oxford, 1936, p. 364 sv. ; et surtout *Les Grecs*, p. 285 et n. 124, où il cite Eunape, *Vies des sophistes*, p. 458 Boissonade (²1849) = 11, 1-5 Giangrande (1956).

65. *In Timaeum*, 65 d ; I, 212, 23-24 Diehl ; cf. A. Bremond, in *Rech. de sc. rel.*, XIX, 1929, p. 454 (ci-dessus, p. 306).

66. Cf. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita...*, p. 150-174.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE

P. Amandry, « La Mantique apollinienne à Delphes » (*Bibl. des Éc. fr. d'Ath. et de Rome*, 170), Paris, 1950.
R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921 (réimpr. Rome, 1967 ; cf. J. Souilhé, *R. A. M.*, III, 1922, p. 179-195).
P. Boyancé, « Le Culte des Muses chez les philosophes grecs » (*Bibl. des Éc. fr. d'Ath. et de Rome*, 141), Paris, 1937.
A. Delatte, « Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques » (in *L'Antiquité classique*, III, 1934, p. 5-79).
A.-J. Festugière, « Les mystères de Dionysos » (in *Revue Biblique*, XLIV, 1935, p. 192-211 et 366-396).
A.-J. Festugière, *L'Enfant d'Agrigente*, Paris, [1]1941, [2]1950.
A.-J. Festugière, « Cadre de la mystique hellénistique » (in *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel et Paris, 1950, p. 74-85 = *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 13-27), surtout p. 82 = 23-24.
M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, 1952.
J. Haussleiter, « Deus internus » (*R. A. C.*, III, 1957, c. 794-842).
P. Henry, Introduction à *Plotinus. The Enneads*, Transl. by S. MacKenna, 3d Ed. by B. S. Page, Londres, 1962.
H. Koch, « Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen » (*Forschungen zur Christl. Liter. und Dogmengeschichte*, I, 2-3), Mayence, 1900.
J. Lemaitre, « Préhistoire du concept d'extase » (*Dict. de Spiritualité*, II, 1953, s. v. *Contemplation*, c. 1864-1865).
I. M. Linforth, « The Corybantic Rites in Plato » ; « Telestic Madness in Plato Phaedrus 244 DE » (= *Univers. of Calif. Publicat. in Cl. Philology*, XIII, 5 et 6, Berkeley, 1946, p. 121-162 et 163-172).
F. Pfister, « Der Wahnsinn des Weihepriesters » (in *Cimbria*, Dortmund, 1926, p. 55-62).
F. Pfister, « Ekstasis » (in *Pisciculi... F. J. Dölger*, Münster, 1939, p. 178-191).
F. Pfister, « Ekstase » (*R. A. C.*, IV, 1959, c. 944-987).
D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Rome, 1965.
J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris, 1955.

LA TENDANCE A LA DIVINISATION

« Vous serez comme des dieux » : la fallacieuse promesse du Tentateur a toujours charmé les oreilles des hommes, et l'écho en résonne d'un bout à l'autre du millénaire où s'inscrit la pensée grecque avant le christianisme. La poésie, la philosophie, la religion des mystères expriment, chacune à sa manière, une croyance profonde : « l'homme est de la race des dieux, fils des dieux » ; il tend à partager leur vie, il aspire à leur félicité et, pour s'en rendre digne, il tâche de les imiter ; cette dernière attitude, la seule logique, lui est commandée surtout par des philosophes comme Platon ou Épictète. La poésie, en effet, comme la religion traditionnelle, obéit au mot d'ordre de l'ancienne sagesse : « ne cherche pas à devenir Zeus » (Pindare, *Isthmiques*, 5, 14), « n'élève pas tes pensers plus haut qu'il ne sied à un homme ». De là deux courants,

selon que l'homme apparaît davantage proche ou éloigné du divin. Constamment, la pensée religieuse des Grecs oscille entre le sentiment de la condition humaine, qu'il n'est pas permis de dépasser, et l'assimilation à Dieu, but des philosophes et des mystes. Peut-être le mouvement mystique relève-t-il plus du culte de Dionysos, tel que nous le connaissons par les *Bacchantes* d'Euripide ; la religion d'Apollon, avec ses observances rituelles et ses maximes, ressemblerait plutôt au légalisme « juif ». Mais on ne peut établir entre les deux courants une démarcation rigoureuse, et le chapitre précédent a vu Platon, si respectueux envers le dieu de Delphes, faire dans le *Phèdre* une place à la révélation extatique.

1. LES POÈTES ET LES PREMIERS PHILOSOPHES

A l'aurore de la pensée religieuse des Grecs, on ne peut séparer poésie et philosophie. Sans doute, il n'y a guère de métaphysique dans l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, et il ne faudrait pas presser la formule homérique : (Zeus) « père des dieux et des hommes » ; si dieux et hommes ont une commune origine, il s'ensuit qu'on représentera ceux-là à l'image de ceux-ci, avec toutes les commodités que l'anthropomorphisme entraîne pour la morale. Et d'ailleurs l'universelle paternité de Zeus n'implique pas forcément l'identité des deux races : l'interprétation disjonctive du début de la *VI*e *Néméenne* de Pindare, « les hommes sont une race, les dieux en sont une », a pour elle les vers parallèles de l'*Iliade*, V, 441-442 : « Ce seront toujours deux races distinctes, dit Apollon à Diomède, que celle des dieux immortels et celle des humains qui marchent sur la terre ».

Pindare, que nous citions à l'instant pour opposer l'humanité à la divinité, se rattache à la religion traditionnelle, que Platon dépassera sans en rejeter les rites. Il faut en dire autant des lyriques ses devanciers ou ses contemporains. La tragédie, elle, adopte une autre attitude, du moins avec Eschyle et Euripide. Contre les abus de la mythologie, Euripide reprend les invectives de Xénophane de Colophon, un des présocratiques d'Asie Mineure, et incline à une piété plus intérieure. Le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle met en scène un « philanthrope », un bienfaiteur des hommes, qui leur livre le feu, secret de la puissance divine, et expie durement cet attentat au privilège de Zeus ; mais le supplice prendra fin : c'était le sujet de *Prométhée porte-feu*, troisième pièce de la trilogie ; et l'humanité aura accédé à l'apanage de ce Zeus, que l'origine commune des dieux et des hommes aurait dû disposer à regarder ceux-ci comme des frères ou des fils ; la parenté primitive entre Dieu et l'homme, συγγένεια, passera dans la réalité. Une leçon analogue se dégage des *Euménides* : « L'enfer en bas derrière un seuil désormais barré ; les hommes chez eux sur la terre ; Dieu et les créatures plus rapprochées de lui, en haut » [1].

Parallèlement aux progrès de la poésie, la philosophie commençait à poindre. Les premiers philosophes sont souvent des poètes : Xénophane, Parménide, Empédocle écrivent en hexamètres. Or, si Xénophane et Parménide s'intéressent plus à la transcendance divine qu'à la déification de l'homme, Empédocle appelle « dieux distingués par les honneurs », θεοὶ τιμῇσι φέριστοι, les sages qui ont été d'abord « devins, chantres d'hymnes, médecins, conducteurs

1. P. Claudel, *Théâtre*, in « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1947, p. 1006.

d'hommes » (fr. 146 Diels-Kranz). Alors qu'à travers le polythéisme des *Physica* le monisme de Xénophane et des Éléates se fait jour, dans les *Purifications* le divin se retrouve à l'intérieur de l'homme comme sa propre âme, premier théâtre du conflit entre la Discorde et l'Amour. D'autre part, l'Agrigentin partage les tendances orphiques de tous les Siciliens, qui se reflètent aussi dans la *II*e *Olympique* et les *Thrènes* de Pindare.

2. L'ORPHISME ET LES MYSTÈRES

Si nous pouvions dire sûrement orphiques les lamelles d'or de Pétilia et de Thourioi en Grande-Grèce, d'Éleutherna en Crète, de Rome (?), la myste Caecilia Secundina, héroïne de cette dernière tablette, témoignerait d'une foi déjà ferme : « Elle vient pure de chez les purs... la noble enfant de Zeus... — Caecilia Secundina, va selon le rite, divine que tu es devenue » (fr. 19 a Diels-Kranz). Il est vrai que nous sommes ici au IIe siècle ap. J.-C. Mais dès le IVe ou le IIIe siècle avant notre ère, le mort de Pétilia doit, à son arrivée dans l'autre monde, déclarer aux gardiens du Lac de Mémoire : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé ; mais ma race est céleste » (fr. 17 Diels-Kranz). L'ancien orphisme semble bien avoir placé parmi ses dogmes essentiels l'origine divine de l'âme ; et le but de la « vie orphique » est de faire triompher dans les hommes, nés des cendres des Titans, — qui avaient été foudroyés par Zeus après avoir dévoré Dionysos Zagreus, — l'élément divin sur l'élément titanique.

Un enseignement du même ordre se donnait à Éleusis. Sans vouloir exagérer la spiritualité des mystères, petits ou grands, ni leur attribuer l'idée d'une renaissance à la filiation divine, il faut reconnaître la force de l'impression produite sur les initiés ; ils se croyaient transportés dans la béatitude d'outre-tombe ; comme Plutarque le note dans un fragment du *Traité de l'âme* que Stobée nous a conservé, le parfait initié se sentait libre, il pensait « vivre avec les hommes purs et saints ». Les descriptions du *Phèdre* de Platon vont plus loin encore. Dans ces textes, que nous avons cités à propos d'Éleusis [2], il n'est nulle part question d'une divinisation proprement dite ; mais quand Platon parle de mystères « célébrés dans l'intégrité de notre vraie nature », il pense à l'origine divine de l'homme, qui chez lui s'exprime en une parenté de l'âme avec les Idées jadis contemplées et préexistantes à toute naissance corporelle.

3. PLATON

Nous ne trouvons pas dans les *Dialogues* le verbe θεοῦν, qui est tardif ; il ne s'agit pas pour l'homme de se diviniser, mais de se rendre semblable à Dieu. Les Pères grecs diront : l'image imprimée en nous par le Créateur, εἰκών, doit reparaître grâce à un effort vers la ressemblance, ὁμοίωσις [3]. Ne prêtons pas à Platon cette doctrine ni ces formules. Il ignore la création ; l'organisation du cosmos par un démiurge se fait, sans doute, à l'exemple d'un modèle,

2. Ci-dessus, p. 214.
3. Cf. « Diadoque de Photicé », in *Dict. de spiritualité*, III, 1955, c. 826-830.

παράδειγμα, dont le monde sera l'image, εἰκών (*Timée*, 29 b 3) ; mais il n'est pas dit que l'homme soit l'image de Dieu. Sur la parenté de l'âme avec les Idées, nous avons cité plus haut les principaux textes [4].

Sans référence expresse à l'Idée, la même doctrine se retrouve dans le *Timée* (90 b-d) : « Quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées vraies, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines, un tel homme, s'il parvient à toucher la vérité, il est sans doute absolument nécessaire que, dans la mesure où la nature humaine peut participer à l'immortalité, il puisse en jouir entièrement. Car, sans cesse il rend un culte à la divinité ; car il entretient toujours en bon état le dieu qui habite en lui : il est donc fatal qu'il soit heureux singulièrement. Or le soin qu'il faut garder est identique pour tous : donner à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont propres. Et les mouvements qui ont de l'affinité avec le principe divin en nous, ce sont les pensées du Tout et ses révolutions circulaires... Que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec sa nature originelle, et que, s'étant ainsi rendu pareil à elle, il atteigne, pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposé aux hommes » (trad. A. Rivaud).

Au milieu de l'incertitude sur la conception de Dieu, un devoir reste clair : imiter Dieu, s'efforcer de lui ressembler ; tel est le but de la morale religieuse [5].

4. LE STOÏCISME

Le panthéisme du Portique devrait logiquement interdire à l'homme toute personnalité morale ; d'autre part, il fond dieux et hommes dans l'identité d'une même nature ; Cléanthe, le plus religieux des stoïciens anciens, reconnaît ce pouvoir supérieur, le Zeus en l'honneur duquel il écrit son hymne [6], mais en même temps il fait naître de Zeus tous les mortels : « De toi nous sommes nés » (v. 4), comme le fait, à son exemple ou peut-être avant lui, Aratus au v. 5 des *Phénomènes* cité par saint Paul dans le discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 28) : « Aussi bien nous sommes de sa race ». Le fait que les hommes doivent au Zeus Logos l'existence, ne crée pas entre eux et lui les liens qui unissent l'enfant à son père ; pourtant, un prologue comme celui d'Aratus respire une reconnaissance déjà filiale envers la divinité.

A la fin du premier siècle de notre ère, Épictète garde en principe la théologie des premiers stoïciens : le dieu igné et la nature se confondent en un panthéisme où l'homme doit finalement se perdre ; mais il tend à personnifier la loi souveraine, qu'il nomme habituellement Zeus ou Dieu ; et parmi les éléments de sa piété, les principaux semblent être la soumission à la volonté de Dieu, la fierté de sa condition d'homme, le sentiment de sa filiation divine [7].

4. Ci-dessus, p. 251.
5. Cf. ci-dessus, p. 253-254.
6. Ci-dessus, p. 263-267.
7. Ci-dessus, p. 274.

5. LA GNOSE HERMÉTIQUE

Le néoplatonisme, au moins sous les formes qu'il prendra avec Porphyre et Jamblique, versera dans la théurgie : l'homme ne se contente pas de se croire dieu, il contraint Dieu et le plie à sa volonté. Le même état d'esprit se révèle dans les papyrus magiques et les amulettes. Mais sans aller jusqu'à ces excès, l'hermétisme suppose constamment la parenté de l'âme avec Dieu. L'*Asclepius* s'écrie : « Oh ! de quel mélange privilégié est faite la nature de l'homme ! Il est uni aux dieux par ce qu'il a de divin et qui l'apparente aux dieux » [8]. Et le but final de la gnose est la divinisation : « Telle est la fin bienheureuse pour ceux qui possèdent la connaissance : devenir dieu, θεωθῆναι » [9].

LA TENDANCE AU MONOTHÉISME

Si le monothéisme suppose un Dieu personnel, il faut tout de suite l'exclure de la religion grecque : celle-ci n'a jamais connu le monothéisme strict, mais seulement « soit une synthèse de tous les dieux ou de plusieurs, soit un principe philosophique ou théologique » [1]. La notion la plus dépouillée est celle qu'Aristote présente dans la *Physique* et au livre Λ de la *Métaphysique* ; le Premier Moteur « meut comme un objet d'amour », κινεῖ ὡς ἐρώμενον [2] ; mais « l'intellection de l'intellection », νοήσεως νόησις [3], cette « pure énergie intellectuelle » [4], se replie sur elle-même [5] au lieu de s'épandre, comme le Démiurge du *Timée*, en une Providence « sans envie » tournée vers le bonheur de l'homme [6].

Plus riche, la conception platonicienne ne permet pas d'identifier le Bien et le Démiurge, comme y porterait le mouvement naturel de notre pensée. « Platon n'est pas allé jusque-là, mais il y tendait » [7] ? Peut-être ; il reste que

8. 6, éd. et trad. Nock-Festugière, in *Corpus Hermeticum*, II, Paris, 1945, p. 302, 5-7 ; cf. 22.

9. *Poimandrès*, 1, 26, éd. Nock-Festugière, *ibid.*, I, p. 16, 12 ; cf. Porphyre, *Lettre à Marcella*, 17 (p. 285, l. 20-21 Nauck²) : αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν... ἐκθεοῖ. On complétera ce raccourci par deux articles : O. Faller, « Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung », in *Gregorianum*, VI, 1925, p. 405-435 ; V. Rüfner, « Homo secundus Deus », in *Philosophisches Jahrbuch*, LXIII, 1955, p. 248-291, surtout 249-263 ; et par l'*Exkurs* II de W. Beierwaltes, *Proklos*, Francfort, 1965, p. 385-390.

1. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 569.

2. Λ 7, 1072 b 3 ; cf. 13-14, 26-30 ; et voir P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 365.

3. Λ 7, 1074 b 34.

4. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962, p. 140.

5. Sur le problème de savoir si Dieu connaît le monde, cf. P. Aubenque, *o. c.*, p. 66, n. 1.

6. Pour Aristote non plus, « le divin ne peut être jaloux » (*Mét.*, A, 2, 983 a 2-3).

7. A. Bremond, in *Archives de Philosophie*, II, 1924, p. 404.

le Démiurge est une personne, alors que le Bien n'en est pas une : on dirait que Platon a séparé les attributs de la divinité [8]. L'identification du P. Lagrange [9] a rencontré maints adversaires, dont le moindre n'est pas É. Gilson [10]. Gilson cite les apologistes chrétiens, en particulier Athénagore, qui opposait le « divin » des Grecs au Dieu des chrétiens. « Quant au monothéisme prétendu des Grecs..., on peut dire qu'il n'a que le défaut de n'avoir jamais existé. Les chrétiens ont été souvent trop généreux pour les Grecs sur ce point. Il est vrai qu'ils y avaient intérêt. On les accusait d'impiété, parce qu'ils refusaient de sacrifier aux dieux du Panthéon romain ; les apologistes se défendirent en essayant de prouver que Platon était avec eux et n'avait admis, lui aussi, qu'un seul principe divin. Pourtant, même sur ce point où il y allait de leur vie, les apologistes ont marqué la distance qui les séparait des Grecs... Athénagore déclare : ce que les Grecs nomment le principe divin (ἓν τὸ θεῖον), nous l'appelons Dieu (τὸν Θεόν) ; là où ils parlent du divin (περὶ τοῦ θείου), nous disons qu'il y a un Dieu (ἕνα Θεόν) (*Supplic.*, 7 ; *P. G.*, VI, 904)... Ce que A. E. Taylor rappelle très opportunément..., c'est qu'on sent en effet chez (Platon) une tendance très forte vers le monothéisme, bien qu'elle n'ait pas abouti. Et l'on pourrait en dire autant d'Aristote » [11]. Mgr A. Diès voulait bien m'écrire en 1931 : « *To theîon*, τὸ θεῖον, est plus dieu (chez Platon), plus divin que *théos* θεός, encore que le second, et peut-être parce que le second est plus personnalisé. Depuis Xénophane, la philosophie grecque fuit systématiquement l'anthropomorphisme, et le personnalisme en est toujours teinté à ses yeux. Mais comment appliquer trop crûment à cette pensée antique le concept de ' personne ' ?... Notre personnalisme est incommensurable avec l'ancien » [12]. Même note chez le P. Festugière : « Chez ceux-là même (des) philosophes où la tendance monothéiste paraît la plus marquée, on n'a jamais affaire à un monothéisme strict. Le mot *théos* θεός connote, pour le Grec, toute manifestation soudaine et extraordinaire de puissance. Comme de telles manifestations se produisent dans toutes les parties de l'univers, ce n'est pas pour Thalès seulement, mais bien d'une façon générale pour l'homme grec à toute époque que l'univers est ' plein de dieux ' ou de divin, ou même, si l'on veut, de Dieu, à condition de prendre ' Dieu ' pour une force diffuse qui s'exprime en une multitude de symboles. Au fond, le trait constant de la religion grecque, c'est le mélange entre un panthéisme plus ou moins vague dans le peuple, plus ou moins réfléchi chez les philosophes, et un polysymbolisme, sans qu'aucun des symboles divins n'exclue la divinité des autres [13]... Nulle part, à nulle époque, on ne voit en Grèce rien de comparable au monothéisme exclusif des Hébreux, qui est le seul monothéisme au sens propre. Ce qui est vrai, c'est que, très tôt, les Grecs cherchent à mettre de l'ordre dans cette multitude de symboles divins. Il y a une hiérarchie, et à la tête un dieu suprême... Ainsi donc, loin que le fait d'être

8. Cf. L. de Grandmaison, *Jésus Christ*, Paris, 1927, I, p. 350.

9. M.-J. Lagrange, in *Revue thomiste*, 1926, p. 196-197.

10. Cf. P. Shorey et P. E. More ap. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, I, p. 52 et 229, n. 12 (= ²1944, p. 46 et 47, n. 1).

11. É. Gilson, *ibid.*, p. 227, n. 7 (= ²1944, p. 43, n. 1) ; cf. *God and Philosophy*, New Haven, 1941, p. 25-26.

12. Lettre du 3 février 1931, citée plus complètement in *Pindare et Platon*, p. 68, n. 4.

13. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LVII, 1944, p. 255.

seul dieu soit un privilège, la grandeur de Dieu consiste au contraire à commander aux dieux ses pairs et à l'emporter sur eux » [14].

Le texte le plus significatif est un fragment d'un faux néopythagoricien du début de notre ère, le Pseudo-Onatas, rapporté par Stobée [15] ; après E. Norden et E. Peterson [16], A.-J. Festugière a montré qu'il y avait là « un souvenir de la Cour du Grand Roi », avec ses *homoioi* ὅμοιοι ou *homotimoi* ὁμότιμοι [17] ; voici sa traduction du fragment : « Ceux qui n'admettent qu'un seul Dieu, et non plusieurs, se trompent, car ils ne comprennent pas que ce qui relève le plus la transcendance, c'est de régner et d'avoir le commandement sur ses pairs (*tôn homoiôn* τῶν ὁμοίων), d'être le plus fort et d'être au-dessus des autres » [18].

Avant même les philosophes, c'est Eschyle qui a été le grand précurseur de l'idée monothéiste ; et son meilleur continuateur est Cléanthe, dans l'*Hymne à Zeus* [19]. Beaucoup d'autres hymnes, surtout parmi ceux qui s'adressent à Isis, rendent un son analogue [20]. Mais, ici, peut-être faut-il parler plutôt de cathénothéisme : le dieu invoqué est chaque fois le plus élevé [21].

14. Id., *ibid.*, p. 256.
15. *Anthol.*, I, 1, 39 (p. 49, 5 sv. Wachsmuth).
16. Cf. E. Norden, *Agnostos theos*, Leipzig et Berlin, 1913, p. 39, n. 4 ; E. Peterson, *Der Monotheismus*, Leipzig, 1935, p. 52-54 (= *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 74-75).
17. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, Paris, 1954, p. 119, n. 2 ; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 726, et ci-dessus, p. 162 et n. 92-93.
18. Id., *ibid.*, p. 118-119.
19. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 573 ; ci-dessus, p. 220 et 263-267.
20. Ci-dessus, à « Prière cultuelle » (p. 159-165).
21. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichie*, II², p. 573 ; A.-J. Festugière, *La Grèce. La Religion*, p. 50.

TROISIÈME PARTIE

LE MONDE GREC EN FACE DU MESSAGE CHRÉTIEN

LE DISCOURS A L'ARÉOPAGE ET SES RÉSONANCES

LA MENTALITÉ RELIGIEUSE AU Ier SIÈCLE

Si l'on veut se représenter la façon dont un Grec cultivé, au seuil de l'ère chrétienne, pouvait concevoir Dieu, une bonne méthode consiste à rassembler les attributs divins les plus fréquents dans la philosophie de l'époque. C'est ce qu'a fait A.-J. Festugière dans l'*Index général* du t. IV de *La Révélation d'Hermès Trismégiste* [1], en distinguant les attributs négatifs comme *agnôstos* ἄγνωστος, les attributs positifs comme *pantélès* παντελής, les attributs de transcendance comme *hypérousios* ὑπερούσιος. Mais le meilleur document à cet égard, le plus révélateur des opinions courantes en la matière, est le discours de saint Paul à l'Aréopage, tel que nous le lisons au chapitre XVII des *Actes*. Nilsson en a cité les versets 24-29 [2] ; A. D. Nock, plus récemment E. Haulotte en ont bien résumé les thèmes. Voici ce qu'écrivait A. D. Nock dès 1928 : « Il n'y a pas de raison de supposer... que (l'Apôtre) a manqué de rendre son message aussi acceptable que possible aux philosophes grecs. Plusieurs lieux communs de la spéculation grecque s'y laissent reconnaître. L'argument tiré de la foi naturelle de l'homme en Dieu est fortement teinté de stoïcisme. Ainsi, Sénèque dit aussi que Dieu ne demande pas de temples... ; une foule d'auteurs, qu'il n'a en rien besoin de nous ; les stoïciens et les hermétistes, qu'il donne à tous les êtres vie et santé ; les stoïciens, que l'homme cherche Dieu ; Dion de Pruse et Sénèque, qu'il n'est pas loin de nous. Stoïcienne encore est l'idée que notre existence est en Dieu, et le *métanoeîn* du v. 30 est employé au sens païen de ' changer d'opinion ' plutôt qu'au sens chrétien de ' se repentir '. La plupart des détails sont stoïciens ; une fois de plus, beaucoup peuvent trouver des parallèles chez Philon et d'autres auteurs juifs qui écrivent en grec » [3]. A son tour, le P. Haulotte : « Paul reprend cet ensemble de thèmes... Il transpose le langage biblique en un langage accessible aux épicuriens et aux stoïciens à qui il s'adresse (v. 18) : *hén* ἑν, *pân* πᾶν (v. 25), *horizô* ὁρίζω (v. 26). Dieu est celui qui donne à tous les êtres *zôèn kai pnoèn kai ta panta*, ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα. Mais les formules prennent un tout autre sens que chez Chrysippe, où Dieu est tout entier en lui-même dans le tout et dans ses parties : Paul désamorce le « tout », l'« un », l'« origine », la « vie », le « respir » de la connivence qu'ils ont dans la pensée stoïcienne avec les

1. *Révélation*, IV, p. 303-304.
2. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 570.
3. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Backgrounds* (1928), New York, 1964, p. 96.

forces cosmiques impersonnelles ; il met, au contraire, ces réalités en circuit, pour ainsi dire, avec la force créatrice personnelle de Dieu... Il dégage, au v. 25, la notion de « servir » (*thérapeuétai*) du mépris où le monde grec la tient comme indigne de l'homme libre, fait pour dominer le cosmos ; cette notion, Paul la situe au sommet de l'activité humaine : le culte du vrai Dieu n'a rien de servile ; en servant Dieu, les mains de l'homme sont appelées à édifier un Temple où il est donné à l'homme d'avoir part à l'immortalité, par la résurrection de Jésus » [4].

Nous allons suivre l'ordre des versets 22 à 30, en commentant les notions ou les termes les plus importants pour la pensée religieuse des Grecs [5].

1° DEISIDAIMÔN (Actes, 17, 22)

Quelle résonance l'adjectif δεισιδαιμονεστέρους pouvait-il trouver chez les Athéniens qui entendaient saint Paul l'employer au début de son discours à l'Aréopage, ou chez les lecteurs païens de saint Luc ? Le comparatif n'a rien que de classique : en grec, comme en latin, il peut désigner une certaine quantité, voire un léger excès ; les meilleurs mss de la Vulgate l'ont aussi (« superstitiosiores »), bien que quelques-uns, dans la « famille italique » surtout, se contentent du positif « superstitiosos ». Mais l'adjectif latin implique d'ordinaire le sens péjoratif de « superstitieux » et, par là, trahit l'intention de l'orateur : comment un exorde insinuant, où l'Apôtre cherche à se concilier la bienveillance de son auditoire, se serait-il accommodé d'un mot blessant ? « Religiosiores » rendrait mieux le grec, et c'est ainsi que comprend la Bible de Jérusalem (Dom J. Dupont) en traduisant : « les plus religieux de tous les hommes » [1] ; peut-être, cependant, le superlatif est-il de trop ; « presque trop religieux » garderait la nuance du comparatif. De même, *Actes*, 25, 19, « religione » ren-

4. E. Haulotte, in *L'Homme devant Dieu* (*Mélanges H. de Lubac*), I, Paris, 1963, p. 28.

5. Voici les articles repris ou résumés dans les pages suivantes :

1° « Quasi superstitiosiores (A 17, 22) », in *Studiorum paulinorum congressus 1961*, II (= « Analecta Biblica », 18), Rome, 1963, p. 183-191.

2° « Au dieu inconnu » (Act., 17, 23), in *Biblica*, XL, 1959, p. 793-799 (= « Analecta Biblica », 11, Rome, 1959, p. 225-231).

3° « Des temples faits de main d'homme (Actes, 17, 24) », in *Biblica*, XLII, 1961, p. 217-223.

4° « Actes, 17, 25 », in *Biblica*, XLVI, 1965, p. 219-222.

5° « Tempora vel momenta (Act., 1, 7 ; cf. 17, 26 et 30) », in *Mélanges Eugène Tisserant*, I (= « Studi e Testi », 231), Città del Vaticano, 1964, p. 105-117.

6° « Actes, 17, 27 », in *Biblica*, XLVIII, 1967, p. 1-6.

7° « Ipsius enim et genus sumus (Act., 17, 28) », in *Biblica*, XLIII, 1962, p. 388-395.

1. Cf. A.-J. Festugière, in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3e série, XI, 1961, p. 28.

drait mieux le δεισιδαιμονίας de Festus [2]. Cela ne veut pas dire qu'au Ier siècle δεισιδαίμων n'ait pas fréquemment, sinon habituellement, le sens de « superstitieux » ; de soi, il est vrai, la « crainte » qui entre dans la composition du mot n'est pas forcément opposée à l'amour ni superstitieuse [3] ; mais l'adjectif a évolué comme le substantif δαίμων qui forme le second élément du composé, c'est-à-dire dans le sens défavorable : certainement aux yeux des chrétiens ; même pour les païens, le plus ordinairement. Comme, depuis une trentaine d'années, ces notions ont été étudiées de près par les hellénistes et ont fait l'objet de monographies nombreuses, il ne paraît pas impossible de préciser la valeur et la portée des mots δαίμων et δεισιδαίμων.

L'évolution du sens de δαίμων commande en partie celle de δεισιδαίμων [4], et, rendant compte de la dissertation de P. J. Koets, A. Meillet s'étonnait qu'il eût pu traiter la question sans parler de l'évolution du concept de « démon » [5]. Malgré ce défaut de perspective, le travail de Koets reste fort utile, et nous lui emprunterons beaucoup.

Comme nous l'avons dit dès le début, l'évolution se fait dans le sens péjoratif de « superstition », mais le sens de « religion » est à l'origine et l'élément *deis-* ne s'y oppose pas : une crainte vraiment religieuse n'exclut pas le respect et l'amour [6]. Il faut écouter Varron cité par saint Augustin : « il distingue le religieux du superstitieux en ce qu'il dit du superstitieux qu'il craint les dieux, du religieux qu'il les révère seulement comme un père ou une mère, au lieu de les craindre comme des ennemis » [7] ; mais Cicéron « se laisse égarer par une fausse étymologie et brouille tout » [8] ; pour lui, ceux qui sacrifiaient « ut sibi sui liberi superstites essent » ont été appelés « superstitieux » ; « qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, ii sunt dicti religiosi » [9]. Quoi qu'il en soit des étymologies latines, celle du grec δεισιδαίμων est assez claire ; et si les mots de cette famille manquent chez les poètes (ils entrent mal dans les vers) comme chez Platon et les orateurs attiques, il existe nombre de textes en faveur de l'un ou de l'autre sens.

A) En faveur du sens de « religieux ». Deux textes de Xénophon : Agésilas « fut toujours un homme religieux, lui pour qui ceux qui vivaient bien n'étaient pas encore heureux, mais ceux qui étaient morts glorieusement avaient atteint la félicité » (*Ages.*, XI, 8) ; « ceux qui craignent la divinité (οἱ δεισιδαίμονες) ont moins peur des hommes » (*Cyrop.*, III, 3, 58). A ce second texte fait écho un passage de la *Politique* d'Aristote (V, 1314 b 38-1315 a 3) : « Le souverain se montrera plein de zèle à l'égard des dieux, car les gens craignent moins de souffrir d'une illégalité quand ils tiennent l'autorité pour religieuse (δεισιδαί-

2. Cf. W. Foerster, ap. G. Kittel, *Th. W. N. T.*, II, p. 21.
3. Cf. H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (R. G. V. V., XXI, 2), Giessen, 1929, p. 4-5.
4. Cf. ci-dessus, p. 113-117.
5. A. M., in *B. S. L.*, XXX, 3 (bibliographie), 1930, p. 105, dans la recension de P. J. Koets, *Deisidaimonia*, Purmerend, 1929 (cf. cependant Koets, p. 100).
6. Cf. P. J. Koets, *o. c.*, p. 5-6, et H. Bolkestein (cité n. 3).
7. Cf. Varron, fr. 29 a, ap. Aug., *De civ. Dei*, VI, 9, p. 263 Dombart-Kalb.
8. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 74, n. 1.
9. Cicéron, *De nat. deor.*, II, 72.

μονα) et soucieuse des dieux, et ils conspirent moins s'ils croient les dieux de son côté » ; mais Aristote ajoute : « il se comportera ainsi en évitant la sottise » ; ce qui prouve, note P. J. Koets, que δεισιδαιμονία « commençait à s'employer pour une piété sotte et extravagante » [10]. Le même auteur cite plusieurs autres exemples de Diodore de Sicile, puis d'Élien, d'Athénée et de Lucien, pour montrer que la littérature profane de l'époque romaine n'a pas abandonné le sens favorable du mot. Celui-ci a servi dans les documents officiels à désigner la religion juive. Lentulus Crus, consul en 49 av. J.-C., exempte les Juifs citoyens romains du service militaire « en raison de leur religion », δεισιδαιμονίας ἕνεκα [11]. L'édit de Claude sur les Juifs les déclare libres d'observer leurs usages, à condition « de ne pas vilipender les religions (δεισιδαιμονίας) des autres peuples » [12]. Ces édits nous ont été conservés par Josèphe, qui emploie également δεισιδαίμων pour son propre compte au sens de « religieux », comme le fait également le Pseudo-Aristée (§ 129) [13]. Tous ces parallèles rendent assez vraisemblable que Festus (*Act.*, 25, 19) ait pris le substantif δεισιδαιμονία dans le même sens [14].

B) En faveur du sens de « superstitieux ». Dans la littérature, ce sens est presque aussi ancien que l'autre, puisqu'il apparaît avec le Δεισιδαίμων de Ménandre. Le type de « bigot » décrit dans cette pièce, dont il nous reste peu de chose, devait se rapprocher du « superstitieux » portraituré par Théophraste au ch. XVI de ses *Caractères* [15]. A côté des charges qui ridiculisent la superstition, des critiques plus sérieuses lui viennent de la philosophie et de l'histoire. Thucydide reprochait déjà au stratège Nicias d'avoir perdu l'armée athénienne en retardant la levée du siège de Syracuse à cause d'une éclipse de lune ; Polybe et Diodore reprennent le grief [16]. Plutarque en fait autant dans son traité Περὶ δεισιδαιμονίας. Il y oppose l'athéisme (c'est-à-dire, en l'occurrence, la doctrine épicurienne) « à la crainte excessive des dieux ». Or ce dernier mal lui semble pire que le premier. Car l'athéisme peut bien être une idée fausse, mais du moins il ne produit aucun trouble de l'âme ; loin de là, il plonge dans un état d'insensibilité et il a pour effet de chasser la crainte. Au contraire la *deisidaimonia* cause des méfaits sans nombre. Du « jour où l'on tient les dieux pour méchants et enclins à nuire, comme la divinité est partout, comme elle peut nous poursuivre jusque dans le sommeil et par delà la tombe, il n'est plus aucun repos » [17]. Plusieurs des exemples allégués, surtout aux ch. 3 et 7, paraissent faire allusion au judaïsme ; le « sabbatisme », qui a empêché les Maccabées de se défendre (169 c) ; le cilice, à propos duquel B. Latzarus cite Ninive et Jonas (3, 6), et la boue, qui lui rappelle Job, 30, 19 [18]. Témoin les quelques lignes du ch. 7 citées plus haut (p. 284). Plutarque

10. P. J. Koets, *o. c.*, p. 8.
11. Flav. Jos., *Ant. Jud.*, XIV, 228 ; cf. Koets, *ibid.*, p. 23-24.
12. *Ant. Jud.*, XIX, 290 ; cf. Koets, *ibid.*, p. 24.
13. *Ibid.*, p. 20-22. En [*Aristée*], 129, A. Pelletier (*S. C.*, 89, 1962) traduit « scrupuleux ».
14. *Ibid.*, p. 24-25 ; cf. l'article de Kittel cité n. 2.
15. Traduction Navarre de ce caractère (revue) ci-dessus, p. 283 ; j'ai résumé là le commentaire de H. Bolkestein.
16. Cf. P. J. Koets, *o. c.*, 59-60 (Thuc., VII, 50...).
17. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure...*, p. 77-78.
18. Cf. B. Latzarus, *Les Idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920, p. 156, n. 8.

n'oppose pas les dieux aux « démons » ; il attaque seulement la *deisidaimonia* au nom de la vraie piété, l'*eusebeia* [19].

On recueillerait bien d'autres textes en faveur du sens de « superstitieux », et ce sens est devenu le plus ordinaire ; aussi bien, il répondait à un état d'âme ancien, dont Hésiode atteste les manifestations [20] ; au temps de Platon, les législations sur l'impiété devaient en tenir compte [21] ; déjà la magie s'y adjoignait, avec toute la force de ses sortilèges [22]. Mais, comme nous l'avons vu, le sens de « religieux » n'a jamais disparu et se rencontre fréquemment au début de l'ère chrétienne ; si l'on se rappelle que δαίμων de son côté s'employait à propos de la divinité, cela suffit peut-être pour faire des auditeurs de saint Paul à Athènes, sinon des « prosélytes de la porte », au moins un peu des « craignant Dieu » [23].

2° « AU DIEU INCONNU » (Actes, 17, 23)

Dans le *Philopatris* attribué à Lucien, Critias jure par le « dieu inconnu » d'Athènes [1].

Où l'Apôtre a-t-il pu trouver un autel « au dieu inconnu » ? Le périégète Pausanias en avait vu à Olympie (V, 14, 8) et à Phalère (I, 1, 4), et c'est sans doute celui de Phalère que Paul avait « observé en passant » ; mais l'un et l'autre portaient l'inscription au pluriel ἀγνώστων θεῶν (βωμός ou βωμοί), et c'est pour donner à celle-ci valeur d'argument en faveur du monothéisme que Paul l'a mise au singulier [2]. S. Jérôme écrivait déjà : « Il ne faut pas nous étonner si Paul abuse à l'occasion des vers de poètes païens, puisqu'il a modifié l'inscription d'un autel en s'adressant aux Athéniens. L'inscription portait : ' Aux dieux d'Asie, d'Europe, d'Afrique, aux dieux inconnus et étrangers '. Comme Paul n'avait pas besoin de plusieurs dieux inconnus mais d'un seul, il a employé le singulier, pour enseigner que c'était son Dieu à lui que les Athéniens avaient mentionné d'avance sur l'autel, et qu'ils devraient rendre sciemment un culte à celui qu'ils adoraient dans l'ignorance et ne pouvaient connaître » [3]. L'exactitude de Jérôme fait honneur à son sens philologique ; il

19. Cf. P. J. Koets, *o. c.*, p. 83 et 102.

20. Hésiode, *Travaux*, 724-759 ; *Jours*, 765 sv. ; cf. *Histoire des religions*, III, p. 185.

21. Cf. Platon, *Lois*, X, 909 e-910 d.

22. Cf. *Hist. des rel.*, III, p. 276 sv. ; ci-dessus, p. 284-288.

23. Une note de H. P. Owen résume bien les positions respectives de l'Apôtre et de ses auditeurs : « Paul exploits the word's ambiguity. An act that was religious to the Athenians would be superstitious to him. Yet even a superstition can become a *point de départ* for the preacher, and even an agnostic and craven fear can become the beginning of wisdom » (*New Testament Studies*, V, 1958-1959, p. 135, n. 1).

1. *Philopatris*, 9 ; cf. J. G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, II, Londres, 1898 (²1913), p. 34.

2. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 55-56.

3. *In Titum*, 1, 12 (*P. L.*, XXVI, 572 c-573 a).

n'a pas hésité à reconnaître le léger « coup de pouce » de l'Apôtre, qui était bien dans la manière des citations antiques, souvent tronquées ou détournées de leur sens naturel [4].

Quoi qu'il en soit de ce « monothéisme primitif », une inscription ἀγνώστῳ θεῷ pouvait tout aussi bien signifier « au dieu inconnaissable ». Elle trahissait, en ce cas, la main d'un adepte du platonisme moyen, qui aurait ainsi résumé sa croyance, — comme un autre, au Ier siècle a. C., gravait, sous l'hermès de Platon découvert à Tibur, le jugement de la *République* (X, 617 e) : « C'est l'auteur du choix qui est en cause ; le dieu n'est pas en cause », ... θεὸς ἀναίτιος, puis trois mots du *Phèdre* (245 c) : « Toute âme est immortelle », ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος [5]. Car l'adjectif est susceptible des deux acceptions. Liddell-Scott-Jones citent, pour « inconnaissable », Arist., *Mét.*, Z, 10, 1036 a 8, et, de Platon, le (στοιχεῖα) ἄλογα καὶ ἄγνωστα de *Théét.*, 202 b 6 ; mais le sens « inconnu », — le seul que supporte la forme voisine ἄγνωτος, — est attesté aussi : « (mots) inconnus des spectateurs » (ῥήματ') ἄγνωστα τοῖς θεωμένοις, dit Euripide du vocabulaire d'Eschyle dans les *Grenouilles* d'Aristophane (v. 926) [6].

Dira-t-on, avec le P. Lagrange, que « si l'on élève des autels aux dieux inconnus, on n'en élève pas à une abstraction comme le dieu inconnaissable ? » [7]. Pourtant Aristote en avait bien élevé un à l'Amitié, dans les jardins de l'Académie, en l'honneur de Platon [8] ; et d'autres honoraient ainsi la Fortune, Tychè. Il reste que, « pour le monde gréco-romain, nous n'avons pas de témoignage (hormis le passage des *Actes*) qu'un culte ait jamais été rendu à *un* dieu inconnu (au singulier) » [9].

Mais pourquoi les païens dédiaient-ils des autels aux dieux inconnus ? C'était « dans la crainte de s'attirer le ressentiment de quelque divinité dont ils ignoraient l'existence » [10]. Cette raison, qui vaudrait pour les deux dédicaces, « à un dieu inconnu » ou « à des dieux inconnus », peut s'appuyer sur de nombreux textes classiques [11]. Voici les principaux dans la littérature grecque.

4. Cf. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris, [1958], p. 147 sv. (« Usage tendancieux des textes »), surtout p. 159 : « La correction la plus fréquente consiste à substituer le singulier au pluriel pour retirer à un texte une acception polythéiste : là où Platon, par exemple, dans la *République* ou dans les *Lois*, parle des dieux, Théodoret parlera de Dieu. »

5. *I. G.*, XIV, 1196. Ci-dessus, p. 116.

6. Sur les deux sens dans la philosophie du début de l'ère chrétienne, cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, Paris, 1954, p. 2-4.

7. M.-J. Lagrange, in *Revue Biblique*, XXIII, 1914, p. 447.

8. Aristote, fr. 673 Rose[3].

9. E. R. Dodds, in *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford (1933), [2]1963, p. 311, n. 5, dans l'appendice I, « Le dieu inconnu dans le néoplatonisme », résumé de très près par A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 227, n. 3. Mais les Celtibères fêtaient « un dieu anonyme », ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ (Strabon, III, 4, 16 Lasserre, p. 164 Casaubon).

10. J. Dupont in *La Sainte Bible. Les Actes des Apôtres*, Paris, 1953, p. 155, n. *a*. De là aussi la « fête de tous les dieux », attestée par exemple à Thasos à la fin du IVe siècle av. J.-C. ; cf. F. Salviat, in *B. C. H.*, LXXXII, 1958, p. 222-224.

11. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 144 sv. Beaucoup d'exemples appartiennent aux hymnes ; cf. « Hymnes grecs au seuil de l'ère chrétienne », in *Biblica*, XXXVIII, 1957, p. 113-129, repris ci-dessus, *passim*. On en trouverait aussi dans les papyrus magiques ; cf. A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs...*, Paris, 1932, p. 286-288.

Homère, *Odyssée*, V, 445 (trad. V. Bérard, Paris, 1924). « Écoute-moi, seigneur, dont j'ignore le nom » Κλῦθι, ἄναξ, ὅτις ἐσσί.

Eschyle, *Agamemnon*, 160-162 (trad. P. Mazon, Paris, 1925). « Zeus !... quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle » : Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐ / τῷ φίλον κεκλημένῳ, / τοῦτό νιν προσεννέπω [12].

Euripide, *Troyennes*, 884-887 (trad. L. Parmentier, Paris, 1925). Hécube invoque Zeus [13]. « O toi, support de la terre et qui sur la terre as ton siège, qui que tu sois, insoluble énigme, Zeus, loi inflexible de la nature ou intelligence des humains, je t'adore » : Ὦ γῆς ὄχημα... /, ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, / Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκα φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν, / προσηυξάμην. Prière « philosophique », mais où se retrouve la clause sur l'indétermination du nom divin.

Plusieurs passages de Platon illustrent cette loi [14].

Cratyle, 400 d 2-e 4 (trad. L. Méridier, Paris, 1931). « Pour les noms des dieux, pourrions-nous, comme tu le faisais tout à l'heure en parlant de Zeus, examiner de la même manière en vertu de quelle justesse leurs noms ont été établis ? (Socrate). Par Zeus ! Hermogène, si nous étions raisonnables, il y aurait pour nous une manière, la meilleure de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux, ni de leurs personnes, ni des noms qu'ils peuvent bien se donner à eux-mêmes, — car il est clair qu'ils emploient, eux, les vrais noms. Une seconde manière de justesse serait de faire comme dans les prières, où nous avons pour loi de les invoquer, ' sous les noms, n'importe lesquels ni de quelle origine, qui leur plaisent ', comme n'en sachant pas davantage » : ... οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲν εἰδότας.

Philèbe, 12 c 3-4 (trad. A. Diès, Paris, 1941). « Pour Aphrodite, c'est du nom qu'elle aimera que je veux l'invoquer à cette heure » : Καὶ νῦν τὴν μὲν Ἀφροδίτην, ὅπῃ ἐκείνῃ φίλον, ταύτῃ προσαγορεύω. Cf. 30 d 3-4.

Epinomis, 977 b 1-3 (trad. É. des Places, Paris, 1956). « Si quelqu'un... entreprend de se faire une idée juste de ce Tout, qu'il l'appelle, selon qu'il lui plaira, monde, Olympe ou univers... » ; ... εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν, λεγέτω μέν... [15].

Le doute des hommes sur le véritable nom des dieux rejoint l'ignorance en matière cultuelle qui leur interdit, selon le précepte devenu proverbe, de « remuer ce qui est bien en place », τὰ εὖ κείμενα μὴ κινεῖν ; surtout quand il s'agit des prescriptions d'un oracle, tels ceux de Delphes, de Dodone, d'Ammon : c'est ce qui ressort de *République*, IV, 427 b-c ; *Lois*, V, 738 b-d ; *Epinomis*, 985 c-d [16]. Il les rend hésitants sur la façon de commencer la prière. De là des vers comme celui d'Eschyle, *Choéphores*, 855 : Ζεῦ Ζεῦ, τί λέγω ;

12. Sur l'ὅστις ποτ' ἐστίν, discussion dans *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, I, 1954, p. 198-199 ; cf. ci-dessus, p. 220.

13. Voir l'analyse de W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch* (« Neue philolog. Unters. », 2), Berlin, 1926, p. 114-118 ; sur les épiclèses et les formules rituelles, p. 115.

14. E. Fraenkel cite les deux premiers, ceux du *Cratyle* et du *Philèbe*, dans *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford, 1950, t. II, p. 99-100.

15. Autres textes plus tardifs ap. C. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaestiones* (Jahrb. f. cl. Philol., S.-Bd XXVIII, 1903), p. 517-518.

16. Voir la traduction de ces textes ci-dessus, p. 248-249.

πόθεν ἄρξωμαι ; qui devient chez Euripide ὦ Ζεῦ (θεοί), τί λέξω ; [17]. Et la crainte de prononcer certains noms, — attestée par le *Philèbe* de Platon dans les lignes qui précèdent le texte cité plus haut (12 c 1-3 : « J'ai toujours eu pour les noms des dieux, Protarque, une révérence plus qu'humaine, une crainte qui passe toute limite »), — aboutit à la prière silencieuse réservée aux divinités ineffables, les Euménides : c'est la parodos de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, v. 124-133 (trad. P. Mazon, Paris, 1960). Le chœur dit d'Œdipe : « Il n'est pas du pays ; sans quoi, jamais il ne serait entré dans le bois interdit des Vierges Invincibles dont nous tremblons de prononcer le nom, et près desquelles nous passons sans regard, sans voix, sans parole, en n'usant que d'un langage, celui du recueillement » : ... ἃς τρέμομεν λέγειν, / καὶ παραμειβόμεσθ' / ἀδέρκτως, ἀφώνως, ἀλόγως τὸ τᾶς / εὐφάμου στόμα φροντίδος / ἰέντες.

La dédicace « au dieu inconnu » satisfait, on le voit, un instinct de l'âme antique. Peut-être se demandera-t-on ce qui lui méritait de la part de Paul, malgré son indignation au spectacle des idoles, complaisance et sympathie.

L'aveu d'ignorance des Grecs qui employaient cette formule est à rapprocher de l'appel du Macédonien dont l'Apôtre entendit en songe l'appel au secours (*Act.*, 16, 9) et qui le fit passer d'Asie Mineure à Philippes, à Thessalonique, à Bérée, à Athènes, à Corinthe. Sans doute, Paul flagelle les vices qui ont fermé le cœur des païens à la connaissance d'un Dieu révélé par les splendeurs de la Création : le premier chapitre des *Romains* reprend le 13e de la *Sagesse*, où le v. 8, « on ne peut leur pardonner », οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί, prélude à l'ἀναπολογήτους de *Rom.*, 1, 20 : « ita ut sint inexcusabiles », traduit la Vulgate. Ici l'ignorance est condamnée, comme elle l'est au ch. 4 des *Éphésiens*, v. 18 : ἐσκοτωμένοι..., ἀπηλλοτριωμένοι..., διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, et dans le discours devant l'Aréopage : τοὺς... χρόνους τῆς ἀγνοίας (*Act.*, 17, 30), immédiatement après la mention des idoles au v. 29, ce qui suppose le contexte des ch. 13-15 de la *Sagesse*. En tous ces passages, — et il faudrait ajouter *Act.*, 14, 15-17, — il s'agit d'une ignorance imputable [18]. Et pourtant, à l'image du Maître dur au péché, tendre au pécheur, Paul, à Athènes, relève moins la culpabilité des ennemis de la lumière que les circonstances atténuantes, les difficultés de milieu et de civilisation qui arrêtaient, chez le païen de bonne volonté et dès son plus jeune âge, les élans de la conscience. Jusqu'à la fin des temps, l'évangélisation rencontrera des obstacles pareils, et trop souvent le Dieu inconnu demeurera moralement « inconnaissable ».

Mais l'incognoscibilité de Dieu n'est pas seulement un châtiment de l'inconduite et de l'incrédulité. En un autre sens, qui apparaît dès le *Parménide* et la *VIIe Lettre* de Platon [19], ce peut être une note de la transcendance divine. Parmi les six modes de l'inconnu ou de l'inconnaissable qu'énumère E. R. Dodds [20], trois correspondent à des voies : analogie, négation et extase ; avant que Plotin ne les exposât dans les *Ennéades*, le platonisme moyen

17. Cf. W. Schadewaldt, *Monolog...*, p. 47 ; p. 141 et n. 1.

18. Sur l'ἄγνοια, cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech*, Upsal, 1955, p. 233-240 ; C. Ghidelli, in *Parole di vita* (Brescia), IX, 1964, p. 321-344. Pour *Act.*, 17, 30, voir cependant, ci-après, p. 353.

19. *Parménide*, 142 a ; *Lettre VII*, 341 c-d ; cf. E. R. Dodds, *Proclus*, p. 311 ; A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 227, n. 3.

20. *Ibid.*, p. 311-312.

d'Albinus les distinguait déjà [21]. Les deux premières de ces voies (analogie et négation), et chez les mystiques, en plus, la troisième (extase) convergent dans ce que le P. Festugière appelle « la transcendance du Dieu ineffable » [22]. Là encore, il faut partir de textes platoniciens, ceux du *Banquet* (Diotime), du *Parménide*, de la *VII*e *Lettre*, auxquels doit s'adjoindre la célèbre déclaration du *Timée*, 28 c 3-5 (trad. A. Rivaud, Paris, 1925) : « Découvrir l'auteur et le père de cet univers, c'est un grand exploit, et quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous », τὸν... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Peu de textes ont connu pareille faveur auprès du moyen platonisme, des Pères [23], et, plus ou moins directement, de Denys et de la mystique médiévale [24]. Dès le platonisme du IIe siècle de notre ère, en particulier chez Numénius, « la voie de la négation paraît la seule admise pour approcher le Dieu 'inconnaissable' » [25].

3° « DES TEMPLES FAITS DE MAIN D'HOMME » (Actes, 17, 24)

Même converti, comme Platon dans sa vieillesse, à la religion astrale [1], un platonicien n'était pas forcément prêt à accepter la suppression des temples ; nous allons voir qu'un stoïcien fidèle aux enseignements de Zénon l'était davantage.

Deux textes, l'un de la *République* de Zénon de Citium, l'autre des *Lois* de Platon, apportent ici leur témoignage. Les apologistes chrétiens les ont rapprochés et mis en relation avec celui des *Actes* d'où nous sommes parti, si bien que l'exégèse proposée ne manquera pas d'appui dans la tradition patristique.

Voici d'abord le précepte de Zénon. Il revêt diverses formes dans le recueil de H. von Arnim [2] ; la plus complète est celle de Plutarque [3], qui se retrouve, à peu près identique, chez Clément d'Alexandrie [4] : « On ne bâtira pas de temples ; car aucun temple n'est chose précieuse ou sainte ; nulle œuvre de maçon ou d'ouvrier n'est chose précieuse ». Origène donne à l'argument un tour plus logique : « Il n'y aura pas besoin de bâtir des temples ; car il ne faut pas regarder comme chose sacrée, précieuse ou sainte une œuvre de maçon ou d'artisan » [5]. Une partie de la tradition étend la prohibition aux statues :

21. Albinus, *Didaskalikos* (*Epitome*), ch. 10.

22. *Révélation*, IV, p. 5. C'est le titre de toute une section du volume, la seconde de la première partie. Cf. ci-dessus, p. 317 et n. 55.

23. Cf. A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 94 et n. 3, p. 109 ; mon article des *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, I, Milan, 1956, p. 335 ; P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, Paris, [1958], p. 189-190 et 206-208 ; A. D. Nock, in *Vigiliae christianae*, XVI, 1962, p. 79-86.

24. Cf. H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1956, ch. v, « De l'ineffabilité de Dieu » (p. 140-166 et 311-326).

25. A.-J. Festugière, *Révélation*, IV, p. 139.

1. Ci-dessus, p. 256-258.

2. J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, Leipzig, 1905, nos 264-267.

3. *De repugnantiis stoicorum*, 6, 1034 b.

4. *Stromates*, V, 11, 76, 3 (= *SVF*, 264).

5. *Contra Celsum*, I, 5 (= *SVF*, 265). Notons qu'Origène semble avoir pris ἱερόν

d'après le préambule de Clément à la citation, « il ne faut faire, dit Zénon, ni temples ni statues, ἀγάλματα ; de même Théodoret de Cyr, qui résume Clément, écrit que « Zénon interdit de bâtir des temples et de fabriquer des statues » [6] ; et cette distinction entre ναοί et ἀγάλματα invite à entendre des statues comme des temples l'ἀναθήμασιν de Stobée [7]. Le motif allégué, — indignité des ouvrages manuels, — s'efface chez saint Épiphane devant un plus élevé ; si, dans le fragment rattaché par Arnim à la *Politeia* (cf. n° 264 fin), l'évêque de Salamine de Chypre énonce le précepte sans justification (« ne pas élever de temples en l'honneur des dieux »), ailleurs il prête à Zénon la raison suivante : « On doit tenir la divinité dans le seul intellect, ou plutôt regarder l'intellect comme Dieu ; car il est immortel » [8] ; à quoi Sénèque fera écho : « Non templa illi (sc. Deo) congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt : in suo cuique consecrandus est pectore » [9]. Comme H. Conzelmann l'observe avec justesse : « L'absence de besoins par laquelle le judaïsme caractérise Dieu lui sert à justifier l'érection du temple de Jérusalem : ' O toi, Seigneur de toutes choses, qui n'as besoin de rien, il t'a plu que le temple où tu habites se trouve au milieu de nous ' » [10] ; dans le discours à l'Aréopage, la succession des v. 24-25 ferait plutôt conclure à l'inutilité du temple.

Le contexte le plus large est celui de Clément, qui cite successivement, aux sections 74-76 du *V^e Stromate* : 1) Isaïe, 66, 1 et 1, 11 ; 2) deux vers d'un fragment attribué à Euripide (1130 Nauck²) : « Quelle demeure fabriquée par des charpentiers pourrait entourer de ses murs le corps divin » ? 3) deux vers de l'*Héraclès* du même poète, 1345-1346 : « Dieu n'a besoin, si vraiment il est Dieu, de rien absolument » ; 4) une phrase de « Platon » que Théodoret cite deux fois d'après Clément, lui aussi comme de Platon, mais qui ne figure dans aucune œuvre connue : « Ce n'est pas par besoin que Dieu a fait le monde, pour recueillir des honneurs de la part des hommes, des autres dieux et des démons, tirant pour ainsi dire un revenu de la création, c'est-à-dire, de notre part, la fumée des sacrifices, et de la part des dieux et des démons, la prestation des services qui leur sont rendus » [11] ; 5) *Actes*, 17, 24-25 ; 6) notre fragment de Zénon ; 7) Platon, *Lois*, XII, 955 c 7 μηδείς-956 a 5 ἱερά.

En citant, dans ce contexte, le passage des *Lois*, Clément donnerait à croire qu'il l'entend de l'interdiction des temples comme de celle des statues. Mais que signifie exactement le texte de Platon ? A. Diès le traduit ainsi : « En fait d'offrandes aux dieux, il convient à un homme raisonnable de n'en faire que de modestes. La terre et le foyer de l'habitation sont, au jugement de tous,

pour un adjectif attribut : si l'on en fait un substantif, sa phrase ne peut plus se construire. Cf. M. Borret, in *S. C.*, 132, Paris, 1967, p. 89 et n. 4.

6. Théodoret, *Thérapeutique*, III, 75 (cf. l'édition de P. Canivet, « Sources chrétiennes », 57, Paris, 1958, p. 192).

7. Stobée, *Anthologium*, IV, 1, 88, p. 27 Hense = *SVF*, 266, où N. Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, I, Bari, 1932, p. 23, n° 24, rend ἀναθήμασιν par « monumenti ».

8. Épiphane, *Adv. Haer.*, III, 2, 9 ap. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 592, 21 = *SVF*, 146 ; cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 272 et n. 2.

9. Ap. Lactance, *Div. inst.*, VI, 25, 3. Sur ce texte et son écho chez Minucius Félix, cf. P. Courcelle, in *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, Münster, 1964, p. 36.

10. *II Macc.*, 14, 35 ; cf. H. Conzelmann, in *Gymnasium Helveticum*, XII, 1958, p. 23 et n. 12.

11. C'est ainsi que P. Canivet traduit la deuxième citation de Théodoret, celle de VII, 48 ; en IV, 34, il rend τὰς οἰκείας λειτουργίας par « les services de leur ministère ».

consacrés à tous les dieux ; que personne donc ne leur consacre une seconde fois des temples. L'or et l'argent sont dans d'autres cités, soit chez les particuliers, soit dans les temples, un bien qui excite l'envie... » [12]. Ce n'est pas sans hésitation que ἱερά a été traduit par « temples » à la l. 7, alors qu'il signifie évidemment « consacrés » à la l. 6 et que, même en e 7, E. B. England, R. G. Bury, A. E. Taylor, L. Robin, O. Reverdin [13] comprennent « (ce) qui (leur) est déjà consacré », comme le faisait déjà Cicéron (*De legibus*, II, 18, 45) : « Terra igitur, ut focus, domicilium sacrum deorum omnium est. Quocirca ne quis iterum idem consecrato ». Le δευτέρως du grec, bien rendu par l'*iterum* de Cicéron, n'est peut-être pas une difficulté de notre interprétation ; car si ἱερά peut désigner des « temples », c'est parce que la terre et « le foyer d'habitation » d'e 6 en sont déjà ; d'autre part, dans la phrase qui suit immédiatement, ἱεροῖς (956 a 1) signifie sans aucun doute « temples » ou « sanctuaires ». D'après G. R. Morrow, le passage n'interdirait pas aux citoyens de bâtir des temples, mais seulement de consacrer à une divinité quelconque un lopin de leur lot de terre ; il compléterait ainsi la loi contre les sanctuaires privés qui termine le livre X (909 d-910 d) [14] ; c'était déjà l'interprétation d'Apulée : « Hoc eo prohibet, ut delubra nemo audeat privatim constituere ; censet enim satis esse civibus ad immolandas victimas templa publica » [15]. Pour l'usage que « les auteurs anciens » font de ce texte, G. R. Morrow renvoie à mon « Platon de Théodoret » [16], et c'est en effet du côté de la tradition patristique que l'application aux temples chercherait des alliés.

Nous avons déjà vu que Clément citait le texte des *Lois* tout de suite après celui de la *République* de Zénon ; il est vrai que la citation continue, de façon à inclure les dispositions sur les statues, auxquelles l'apologiste tenait encore plus. C'était une manière de confirmer son interprétation du précepte de Zénon, étendu aux images des dieux ; car s'il n'est pas sûr que Platon proscrive les temples, il ne l'est pas davantage que Zénon ait interdit les *agalmata*. Eusèbe de Césarée, qui ne cite pas Zénon, réunit en un chapitre (III, 8) de sa *Préparation évangélique* deux citations : l'une de Plutarque, « Sur la fête des Daidala de Platées » (fragment dont il est l'unique source), l'autre des *Lois*, de 955 e 6 γῇ à 956 a 3 ὄργανα [17] ; le titre du chapitre, « De l'antique institution des *xoana* » (statues archaïques), et le bref commentaire d'Eusèbe montrent qu'il vise surtout les statues. Quant à Théodoret, il ne prête pas forcément à Platon l'interdiction des temples, bien que l'on puisse interpréter en ce sens l'« interdit de le faire » qui suit l'allusion à Zénon et se rapporte à deux prohibitions, « construire des temples et sculpter des statues » ; la phrase qui amène la citation des *Lois*, « il rit pourtant lui aussi tant qu'il peut de cette fabrication de statues », ne vise peut-être que celle-ci [18].

12. Platon, *Œuvres complètes*, XII, 2, Paris, 1956, p. 67.
13. O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 66.
14. Cf. G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton, 1960, p. 412, n. 42.
15. Apulée, *Apologie*, 65, 6 (texte et traduction de P. Vallette, Paris, 1924).
16. « Le Platon de Théodoret » (*R. É. G.*, LXVIII, 1955, p. 182).
17. Cf. *Aegyptus*, XXXII, 1952, p. 229. Rapprocher de *P. E.*, III, 8, 1 (= fr. 158 Sandbach) l'autre fragment des *Daidala* (*P. E.*, III, 1 = fr. 157 Sandbach), sur lequel cf. p. 88-89.
18. Cf. Théodoret, *Thérapeutique*, III, 74-75. Sur la suite et le contenu des citations chez les trois apologistes, cf. P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique*, Paris, [1958], p. 202-203.

En somme, des trois apologistes qui citent *Lois*, XII, 955 e, Clément pourrait être le seul à y lire une défense de bâtir des temples. Mais l'interprétation proposée trouve une confirmation indirecte dans l'attitude de Platon à l'égard du culte des astres. Dès le *Phèdre* (247 a) et le *Timée* (40 c-d, 47 a-b), il en décrit les évolutions avec enthousiasme ; dans les *Lois*, il rejette l'opinion qui les traite d'« errants », en montrant la régularité de leurs mouvements (VII, 821 b-822 c ; 897 c-898 c) ; l'*Epinomis* surtout invite « les hommes à voir une preuve de l'intelligence des astres et de toute leur procession dans le fait qu'ils reproduisent toujours les mêmes mouvements au lieu d'avoir des révolutions errantes et bouleversées » (982 c 6-d 2) [19]. Que ce soient là ou des dieux ou les véritables images des dieux, *agalmata* [20], c'est ce que l'*Epinomis* explique un peu plus loin (983 e-984 a). W. Jaeger commente ainsi ce dernier passage : « Platon fait passer l'État d'une organisation locale et temporelle sur cette terre à un idéal royaume des cieux aussi universel que son symbole, les dieux animés que sont les étoiles. Leurs formes brillantes sont les images divines, les *agalmata* par lesquels Platon remplace les formes humaines des divinités de l'Olympe. Elles n'habitent pas un temple étroit bâti de main d'homme ; leur lumière, qui proclame et manifeste le seul dieu suprême indivisible, resplendit sur toutes les nations de la terre » [21].

L'universalisme de ces dieux « plus communs à tous les hommes » (*Epinomis*, 984 a 5) ne prétend pas ruiner le culte delphique. La nouvelle religion sera à la fois universelle et civique, comme le montrent « et la manière dont est introduit le nouveau culte, et les précautions que Platon prend pour le conformer aux règles légales, et les détails qu'il donne sur les modalités de ce culte » [22]. Mais, à la différence des anciens dieux, les nouveaux n'auront de temple que le ciel.

L'adoration à ciel ouvert, sans images faites de main d'homme, est apparue à Eusèbe comme un progrès sur l'idolâtrie, un retour à la pureté des origines. Un texte de la *Démonstration évangélique* distingue, « dans les religions non bibliques, la révélation cosmique, qui est celle du Dieu véritable, et l'idolâtrie, qui qui en est la perversion » [23]. Mais une différence essentielle oppose l'attitude du Juif, qui voit dans l'astre une créature du Dieu unique, et celle de Platon, qui l'adore comme un dieu ; c'est ce qu'Eusèbe encore observe, cette fois dans la *Préparation* à propos de citations de l'*Epinomis* [24].

Après Platon [25], la poésie hellénistique et romaine, avec les *Phaenomena* d'Aratus et les *Astronomica* de Manilius, continuera à chanter les astres ; et Sénèque, nous l'avons vu, proscrira les temples comme Zénon. L'idée d'un dieu qui n'habitait pas un temple fait de main d'homme ne devait donc pas déconcerter les auditeurs de saint Paul à l'Aréopage.

19. Texte complet du passage : ci-dessus, p. 257.

20. « Statues » rend mal le mot grec ; cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 99-102 ; A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 374, n. 2.

21. W. Jaeger, *Paideia*, III, Berlin, 1947, p. 344.

22. Cf. A.-J. Festugière, ap. *Pindare et Platon*, p. 138, n. 1.

23. Eusèbe, *Dém. év.*, IV, 9, 10-11 ; cf. J. Daniélou, *Les Anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Chevetogne, 1952, p. 36.

24. Eusèbe, *Prép. év.*, XIII, 18, 2-3, citant *Epinomis*, 977 a et 984 d-e ; cf. *Mélanges A. Diès*, Paris, 1956, p. 73 ; ci-dessus, p. 258.

25. Et Aristote ; car il ne faut pas omettre le fr. 18 Ross du *De philosophia*, qui oppose les astres aux χειρόκμητα ; cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, 1964, p. 258, n. 2 ; p. 289, n. 9.

4° Actes, 17, 25

Au ch. 17 des *Actes*, le v. 25 peut se diviser en deux parties : *a*) οὐδὲ... τινος ; *b*) αὐτὸς... πάντα. La première s'adresse davantage aux épicuriens, férus de l'indépendance divine ; l'autre, aux stoïciens, qui insistaient sur la participation des hommes au *logos*.

I

Le v. 24, qui rejetait les « temples faits de main d'homme » [1], s'élargit, au début de 25, en un principe général : « Dieu n'est pas non plus servi par des mains humaines », « nec manibus humanis colitur », οὐδ' ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται. Le verbe θεραπεύειν est, en cette acception, un hapax du N. T. ; la θεραπεία en cause n'est pas un service ordinaire : c'est un culte, et « colitur » rend bien le mot grec, qui, dès Platon, a ce sens religieux [2] ; χειρῶν reprend χειροποιήτοις de 24 et annonce aussi le v. 29, car ces « mains humaines » sont celles des maçons et des sculpteurs. La négation initiale porte à la fois sur le verbe à l'indicatif et sur le participe qui justifierait un tel culte : « comme s'il avait besoin de quoi que ce soit », « indigens aliquo », προσδεόμενός τινος. C'est cette « absence de besoins » qu'il s'agit maintenant d'illustrer.

Le thème est traditionnel. Dans l'A. T., on le trouve chez Amos (5, 21-22) ; au Ier livre des Chroniques, 29, 10 sv., en une prière de David ; au Psaume 50 (49), 9-13 ; *a contrario*, la *Sagesse* décrit la dépendance et l'impuissance des idoles (13, 16) [3]. Chez les Grecs, il se lie au refus de l'anthropomorphisme et à l'idée plus haute que les philosophes se font de Dieu. Le substantif correspondant est ἄδεια, attesté par Télès le Cynique (IIIe siècle av. J.-C.), qui l'associe à ἀσπανιστία, « abondance » [4] ; c'est plus souvent αὐτάρκεια, « self-sufficiency », d'où le français moderne a tiré le sens restreint d'« autarcie » et qui remonte au *Philèbe* de Platon (67 a 7) et à Démocrite, pour qui « la vie à l'étranger enseigne à se contenter de peu », ξενιτείη βίου αὐτάρκειαν διδάσκει (fr. 246 D.-K.). L'adjectif ἀπροσδεής apparaît avec l'épicurien Philodème et se retrouve chez Plutarque, aux deux endroits cités des *Maccabées*, dans la *Lettre d'Aristée*

1. Cf. ci-dessus, 3°.

2. Cf. les cas de l'*Euthyphron* (12 e 7, 13 c 6 d 1 et 5) et ceux des *Lois* (IV, 716 d 7 ; XI, 930 e 6), où θεραπεία θεῶν désigne « le culte divin ».

3. D'après M. Dibelius, *Sitzungsb... Heidelberg*, ph.-h. Kl., 1938-1939, 2, p. 23 = *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1951, p. 43-44, ce motif si familier à l'hellénisme manquerait à l'A. T., sauf *II M.*, 14, 35 et *III M.*, 2, 9 ; cf. M. Pohlenz, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XLII, 1949, p. 83 ; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*[13] (1961), *ad loc.* ; W. Nauck, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LIII, 1956, p. 45, n. 2.

4. Cf. *Teletis reliquiae* rec. O. Hense, 2e éd. (Tübingen, 1909), p. 44, l. 1 : ἐν πολλῇ ἂν εἴη ἀδείᾳ καὶ ἀσπανιστίᾳ. — Platon n'a que l'autre ἄδεια, « assurance », hapax des *Lois* (III, 701 a 8).

(§ 211) [5] ; le synonyme ἀνενδεής, qui manque dans le N. T., se rencontre chez Plutarque ; αὐτάρκης, dans le *De mysteriis* de Jamblique (I, 11 ; 38, 6).

L'argument qui a fait de cette indépendance un attribut divin appartient aux *Mémorables* de Xénophon (I, 4, 10) ; Aristodème dit à Socrate : « Ce n'est pas que je méprise la divinité, mais je la crois trop magnifique pour avoir besoin de mon culte », τὸ δαιμόνιον... μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι ἢ ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι. Un peu auparavant, vers la fin du Ve siècle, Euripide faisait dire à Héraclès : « Un dieu, s'il est réellement Dieu, ne connaît aucun besoin », δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός [6]. Clément d'Alexandrie cite les deux vers d'*Héraclès* immédiatement après le fragment douteux d'Euripide 1130 N.² et au milieu d'extraits de la Bible et des auteurs profanes [7] ; Plutarque les cite à côté de Chrysippe [8].

Avant même le Ve siècle, les philosophes avaient proclamé l'indépendance de Dieu à l'égard du monde et des hommes, son absence de besoins : Xénophane, vers 540, dans les fragments 23 sv. D.-K. et surtout dans un « témoignage » des *Stromates* attribués à Plutarque, « aucun des dieux n'a besoin de rien » [9] ; Héraclite, vers 500, dans les fragments 5 et 15 D.-K. [10] ; Parménide, au v. 33 du fr. 8, paraphrasé ensuite par Antiphon le Sophiste [11]. Le *Timée* y voit un attribut du Monde : « Celui qui l'a construit a pensé qu'il serait meilleur s'il se suffisait à lui-même que s'il avait besoin d'autre chose », αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων (33 d 2-3, trad. A. Rivaud ; cf. 34 b 7) ; « afin de mettre au jour le Dieu qui se suffit (αὐτάρκη) et qui est le plus parfait, le Monde » (68 e 3-4 ; id.).

Xénophane avait introduit une notion appelée à un grand avenir, celle de la « convenance » quand il s'agit d'attribuer aux dieux une disposition, un dessein, un acte [11 bis] ; Euripide la formule d'un vers du *Bellérophon* (fr. 292 N.²,

5. Cf. W. Bauer, *Wörterbuch zum N. T.*⁵, Berlin, 1958, c. 202-203. Dans cette acception, ἀδεής est attesté chez Maxime de Tyr (v. g. V Dübner = XXXIV Hobein, 1, p. 391, 8). Platon avait (*Rép.*, II, 381 c 1-2) οὐ⟨κ⟩... ἐνδεᾶ.

6. Euripide, *Héraclès*, v. 1345-1346 (trad. L. Parmentier).

7. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 11, 76, 2 ; cf. 74, 5-76, 3. Sur le contexte, cf. ci-dessus, p. 338. Sur les citations d'Euripide (1130 N.² et *Her.*, 1345-1346), cf. W. Nestle, in *Philologus*, LIX, 1900, p. 55 = *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, p. 237-238 ; A. Vögeli, in *Theologische Zeitschrift*, IX, 1953, p. 419, n. 15.

8. Plutarque, *De stoicorum repugnantiis*, 40, 1052 e.

9. [Plutarque], *Strom.*, 4, ap. Eusèbe, *P. E.*, I, 8, 4 (*Doxographi graeci*, p. 580, l. 15-16 = *Fragm. d. Vors.*⁵, 21 A 32, p. 122, l. 24-25) : (τῶν θεῶν) ἐπιδεῖσθαι... μηδενός... μηδένα.

10. Cf. Wilamowitz, *Euripides. Herakles*, 3e éd., Berlin, 1909, p. 481 ; E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913, p. 14 ; W. Nestle, *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, p. 237, n. 8.

11. Ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές (Parm., fr. 8, 33) ; cf. Antiphon le Sophiste, fr. 10 D.-K. ; mais le dernier fragment peut aussi bien paraphraser Xénophane (cf. le « témoignage » du Pseudo-Plutarque, n. 9 *supra*) ou Anaxagore (cf. A. Diès cité dans la note de Diels-Kranz, t. II, p. 340). Une expression toute semblable (οὐ μὴν ἀθ]άνατοι κτεάνων ἐπιδευέες εἰσίν) se retrouve au v. 4 de l'inscription de Didymes (nº 217 Rehm) restituée par R. Harder ; cf. Th. Wiegand-A. Rehm, *Didyma*, II, Berlin, 1958, p. 165 ; R. Harder, *Kleine Schriften*, Munich, 1960, p. 142 (avec mes remarques in *Rech. de sc. rel.*, XLIX, 1961, p. 142-143) ; H. Hommel, in *Festschrift F. Smend*, Berlin, 1963, p. 7-18, et *Akte des IV. intern. Kongresses für gr. u. lat. Epigraphik*, Vienne, 1964, p. 140-156.

11 *bis*. Cf. ci-dessns, p. 184.

v. 7) ; « Si les dieux commettent quelque chose de honteux, ils ne sont pas dieux », εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί. Ce sera le θεοπρεπές stoïco-chrétien. D'une manière générale, le πρέπον restera à toutes les époques un critère esthétique et moral [12]. Il jouera un rôle essentiel dans l'éthique de Panétius à propos du « decorum », Περὶ τοῦ καθήκοντος (fr. 34-44 van Straaten) ; mais « decorum » correspond aussi à πρέπον, avec un sens plus large qu'« honestum », encore qu'on ne puisse guère, d'après Cicéron, expliquer la différence (*De officiis*, I, 93-94). Épictète (III, 13, 6-7) rapprochera les deux concepts, indépendance d'autrui, respect de soi-même : « Il n'en faut pas moins se préparer à se suffire à soi-même, à pouvoir vivre uniquement avec soi-même. Comme Zeus vit pour lui-même, se repose en lui-même, réfléchit à la nature de son propre gouvernement et s'entretient de pensées dignes de Lui (ἐν ἐπινοίαις... πρεπούσαις ἑαυτῷ), de même, nous aussi, devons-nous pouvoir converser avec nous-mêmes, savoir nous passer des autres » (μὴ προσδεῖσθαι ἄλλων)... (trad. J. Souilhé-A. Jagu).

Comme H. Windisch l'a remarqué, « la reconnaissance de l'indépendance divine conduisait au rejet des sacrifices, et c'est là déjà un thème favori de la théologie hellénistique » ; il cite à ce propos Apollonius de Tyane ap. Eusèbe (*Prép. év.*, IV, 13 et *Démonstr. év.*, III, 3, 11) ; Lucien, *Démonax*, 11 (« Athéna se passe de mes sacrifices ») ; [Apulée], *Asclépius*, 41, p. 352, 14 Nock-Festugière (« nihil enim deest ei qui ipse est omnia ») ; Porphyre, *Ad Marcellam*, 18 et 23 (ajoutons 11 : θεὸς... δεῖται οὐδενός). Dans l'ancienne littérature chrétienne, il mentionne *I Clem.*, 52, 1 ; Justin, *Apol.*, I, 10, 1 et *Dial.*, 22 (sous l'influence de *Jér.*, 7, 21 sv., du *Ps.* 50 [49] et de *Barnabé*, 2, 4) ; Irénée en plusieurs passages ; Athénag., *Supplic.*, 13, 1 ; Tatien, *Disc.*, 4, 3 ; *Diognète*, 3, 3-5 [13].

II

La seconde partie du v. 25 consiste en une participiale causale, qui donne la raison de l'« autarcie » divine ; le mouvement se retrouvera chez Sénèque, dans la *Lettre 95 à Lucilius* (§ 47) : « Non quaerit ministros deus. Quidni ? Ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est ». Elle s'inspire d'Isaïe (42, 5) : διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ... καὶ πνεῦμα. Le présent διδούς oppose la « création continuée » par laquelle Dieu soutient le monde à l'acte instantané par lequel il l'a créé ; l'aoriste ποιήσας d'Isaïe reparaît à l'indicatif ἐποίησεν dans le discours de Lystres (14, 15) et dans le nôtre au début du v. 26, les deux fois en contraste avec διδούς [14]. Τῷ λαῷ, qui chez les LXX désigne le plus souvent le peuple de Dieu, est remplacé par l'universaliste πᾶσι [15]. L'accumulation des πᾶς dans tout le discours (cf. v. 24, 26, 30) et celle des attributs divins unis par καί caractérisent la langue des hymnes ;

12. Cf. M. Pohlenz, Τὸ πρέπον, in *Nachr. Gött. Ges.*, 1933, ph.-h. Kl., I, n° 16, p. 53-92, surtout (sur Panétius), p. 72-76 ; W. Jaeger, *Theology*, Oxford, 1947, p. 51-54 (= *Présocratiques*, p. 57-58 et 228-229).

13. Cf. H. Windisch, in *Hdb. zum N. T.* (H. Lieztmann), Erg.-Bd, *Die apostolischen Väter*, III, *Der Barnabasbrief*, Tübingen, 1920, p. 310-311 ; et sur les textes chrétiens, P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, p. 31-32, pour qui « ces développements, dans leurs formes les plus anciennes, visent les sacrifices juifs avant de s'en prendre aux cérémonies païennes » (p. 32, n. 2).

14. Cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech*, Upsal, 1955, p. 175.

15. Cf. E. Haenchen[13], p. 460, n. 3.

il en était déjà ainsi chez les philosophes présocratiques ; ceux-ci, en effet, célèbrent sous une forme hymnique leur premier principe : Anaximandre l'ἄπειρον, Anaxagore le νοῦς, Diogène d'Apollonie l'air [16]. Quant à πνεῦμα, ambigu par sa diversité d'acceptions, il fait place au mot plus immédiatement intelligible ζωήν, qui prépare aussi le v. 28 [17]. Car on ne peut séparer les deux triades 25 b et 28 a ; le ζῶμεν de la seconde reprend ζωήν ; κινούμεθα, πνοήν ; et ἐσμέν, généralisant, τὰ πάντα. Toutes deux rendent un son liturgique ; Norden va jusqu'à dire : « sacramentel » ; il en rapproche la doxologie « stoïcienne » de *Rom.* 11, 36 ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα et Marc-Aurèle, 4, 23 ἐκ τοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα [18]. Mais tout le N. T. abonde en formules triples, comme le début du prologue de saint Jean ἐν ἀρχῇ... καὶ... καὶ (*Jn*, 1, 1) et le *trisagion* de la liturgie ; B. Gärtner ne trouve pas de parallèles directs à celles des *Actes* et de *Romains* [19] ; il juge d'ailleurs les trois termes à peu près synonymes [20].

La triade de 28 a exprime bien la dépendance totale de l'homme par rapport à Dieu. L'idée est platonicienne ; le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Timée*, le X[e] livre des *Lois* associent étroitement mouvement et vie, qui entrent l'un et l'autre dans la définition de l'âme [21]. Plus immédiatement, sans doute, elle vient du Portique, même si l'on peut mettre en doute une origine « posidonienne » [22].

5° « TEMPORA VEL MOMENTA » (Actes 1, 7 ; cf. 17, 26 et 30)

Si l'interprétation de deux versets du discours à l'Aréopage prend texte du premier chapitre des *Actes*, c'est qu'elle y trouve associés les deux vocables en question : χρόνους ἢ καιρούς. Le groupement (au pluriel) se retrouve dans la *Première aux Thessaloniciens*, 5, 1 : περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν [1] ;

16. Cf. K. Deichgraeber, in *Philologus*, LXXXVIII, 1933, p. 347-361 ; W. Jaeger, *Theology*, p. 30-31, 204-206 et 243, n. 59 (= *Présocratiques*, p. 37-38 et 217-219) ; A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 319, n. 2 et *Symbolae Osloenses*, XXVIII, 1950, p. 93.

17. Sur le v. 28, cf. ci-après, p. 358-361.

18. Cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, p. 240-250 et 347-354.

19. Cf. B. Gärtner, *o. c.*, p. 201.

20. *Ibid.*, p. 196-197.

21. Cf. *Phèdre*, 245 c-e ; *Sophiste*, 248 e 7-8 ; *Timée*, 37 c 6 ; *Lois*, X, 895 c ; et Plutarque, *De genio Socratis*, 591 b : « Il y a quatre principes de toutes choses : le premier est celui de la vie ; le second, celui du mouvement ; le troisième, celui de la génération ; le quatrième, celui de la corruption ». Je cite ma traduction, publiée en tête de H. Pourrat, *Le Sage et son démon*, Paris, 1950 ; commentaire du passage ap. H. Dörrie, in *Hermes*, LXXXII, 1954, 332-333 et H. Hommel, in *Z.N.T.W.*, XLVIII, 1957, p. 199 et n. 16.

22. En faveur de cette origine, cf. H. Hommel, in *Z.N.T.W.*, XLVI, 1955, p. 145-178.

1. Cf. la traduction de la Vulgate : « de temporibus autem et momentis » (alors que la Vg. traduit indifféremment par « tempora » le καιρούς d'A 17, 26 et le χρόνους d'A 17, 30).

Daniel (2, 21) l'avait aussi : « c'est lui (Dieu) qui fait alterner périodes et temps », καὶ αὐτὸς ἀλλοιοῖ καιροὺς καὶ χρόνους (LXX et Théodotion), « et ipse mutat tempora et aetates » (Vg.). Les deux mots grecs se distinguent comme un quantitatif (χρόνος) et un qualitatif (καιρός) ; c'était déjà la doctrine d'un grammairien ancien du Ve (?) siècle, Ammonius, dans son *De adfinium vocabulorum differentia* [2] : « Moment et temps diffèrent. Un moment, c'est une partie du temps, comme un système de jours mesurés ; le temps comprend et embrasse une longue série de moments. En d'autres termes : le moment désigne une qualité du temps, comme ' lorsque c'était la guerre ' ; le temps, une quantité, comme ' dix ans avant ' ou ' après ' ». Καιρὸς καὶ χρόνος διαφέρει. Καιρὸς μὲν γάρ ἐστι μέρος χρόνου, οἷον μεμετρημένων ἡμερῶν σύστημα· χρόνος δὲ πολλῶν καιρῶν περιοχὴ καὶ σύλληψις. Ἄλλως. Ὁ μὲν καιρὸς δηλοῖ ποιότητα χρόνου, οἷον ὅτε πόλεμος ἦν, χρόνος δὲ ποσότητα, οἷον πρὸ δέκα χρόνων, ἢ μετὰ δέκα ἔτη.

Après avoir étudié l'origine et l'emploi des deux termes, nous exposerons rapidement la conception du temps dans la philosophie grecque, puis dans l'Écriture. Nous appliquerons ensuite les résultats de cet examen aux expressions du chapitre XVII des *Actes*.

Καιρός : *origine et emplois*. Le sens premier de καιρός paraît être celui de « proportion », « juste point » [3] ; c'est celui que présente la première attestation du mot, le vers 694 des *Travaux* d'Hésiode : « observe la mesure ; l'à-propos en tout est la qualité suprême » (trad. P. Mazon), μέτρα φυλάσσεσθαι, καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος ; le vers associe μέτρον et καιρός ; il passa en proverbe ; célèbres aussi étaient, dans la *IXe Pythique* de Pindare, les v. 78-79 : « en toutes choses, il faut l'à-propos avant tout » (trad. A. Puech), ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως / παντὸς ἔχει κορυφάν. Parmi les présocratiques, le « sage » lacédémonien Chilon, cité par Critias (B 7 Diels-Kranz), fournit un pendant au vers d'Hésiode : « rien de trop ; à l'à-propos s'adjoignent tous les avantages », μηδὲν ἄγαν· καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά. Le v. 401 de Théognis semble combiner ceux d'Hésiode et de Critias : « point de zèle excessif ; l'à-propos est, dans tous les actes humains, la qualité suprême » (trad. J. Carrière), μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος (Ἔργμασιν ἀνθρώπων). L'*Oraison funèbre* du sophiste Gorgias repose sur une « morale de l'occasion » ; le « moment juste » y apparaît sous la forme d'une notion équivalente, celle de δέον (ἐν τῷ δέοντι) [4].

L'étymologie du terme est douteuse ; l'explication la plus séduisante est celle d'É. Benveniste, qui rapproche καιρός de κεραννύναι comme *tempus* de *temperare* [5]. Dans les deux cas, le sens de « mélange atmosphérique » a évolué

2. Ἀμμωνίου περὶ διαφόρων λέξεων, éd. K. Nickau, Leipzig, 1966, p. 69, nº 260, qui conjecture ἀλλ' (ἄλλως Aldina Valckenaer ἄλλο codd.).

3. Cf. F. Pfister, « Kairos und Symmetrie », in *Würzburger Festgabe für H. Bulle* (*Würzburger Studien...*, 13), Stuttgart, 1938, p. 131-150 ; « Der Begriff des Schönen und das Ebenmass », in *Würzburger Jahrbücher*, I, 1946, p. 341-358. D. Levi, « Il kairos attraverso la letteratura greca », in *Rendiconti... dei Lincei, cl. ... filolog.*, S. V, XXXII, 1923, p. 260-281 ; « Il concetto di kairos e la filosofia di Platone », *ibid.*, XXXIII, 1924, p. 93-118. P. Kucharski, « Sur la notion pythagoricienne de καιρός », in *Revue Philosophique*, CLIII, 1963, p. 141-169.

4. Cf. W. Vollgraff, *L'Oraison funèbre de Gorgias*, Leyde, 1952, p. 21-26. J'ai traduit le morceau in *Rech. de sc. rel.*, XLII, 1954, p. 418-419.

5. Cf. É. Benveniste, « Latin *Tempus* », in *Mélanges Ernout*, Paris, 1940, p. 11-16.

vers celui de « état du jour, temps », « et en effet *tempus* coïncide dans ses diverses acceptions avec καιρός »[6]. « La notion de ' circonstance appropriée, moment favorable ' demeure prégnante dans *tempus*, comme dans καιρός ; il devient synonyme d' ' occasion ' »[7]. Quand *tempestas*, par une restriction comparable à celle de *valetudo*, aura pris le sens de ' mauvais temps, tempête ', qui lui deviendra propre, « c'est *tempus* seul qui exprimera la notion de ' temps ' dans des emplois de plus en plus variés et abstraits. Le progrès de la pensée philosophique lui fera assumer, avec les sens de καιρός, tous ceux de χρόνος »[8].

Le sens fondamental de καιρός est toujours resté « instant propice »[9].

Χρόνος : *origine et emplois*. Nous venons de voir que *tempus* correspondait à καιρός avant de correspondre à χρόνος. C'est pourtant χρόνος qu'il traduit d'ordinaire. L'origine du mot est plus obscure encore que celle de καιρός ; mais le concept archaïque de « durée » se dégage des textes d'Homère, qui n'avait pas καιρός ; c'est ce qu'a montré H. Fränkel[10]. La notion d'αἰών («force vitale», d'où « persistance, éternité ») a été étudiée d'autre part, à la suite d'É. Benveniste et d'A.-J. Festugière, par E. Degani[11] ; et un article de S. Accame conclut (p. 394) : « Le concept de temps, tel qu'il s'est développé en Grèce, avec le sens de la continuité qu'il a acquis peu à peu, est un des éléments fondamentaux de la critique historique »[12]. Cette dernière question, celle des rapports entre le temps et l'histoire, ne peut être ici que signalée[13].

Représentations figurées. On sait que les Grecs avaient dissocié l'instant propice (καιρός) du temps (χρόνος) et en avaient fait un dieu. Saint Paul a pu voir à Athènes la célèbre statue de Lysippe[14]. Lysippe avait eu un précurseur en la personne de Polyclète ; la base du Kairos de cet artiste, peut-être retrouvée à Olympie, — où Kairos avait un autel[14 bis], — présentait la forme d'un dé, et cette particularité expliquerait l'expression de Pline l'Ancien :

6. Cf. É. Benveniste, « Latin *Tempus* », in *Mélanges Ernout*, Paris 1940, p. 13.
7. *Ibid.*, p. 14.
8. *Ibid.*, p. 14.
9. Cf. P.-M. Schuhl, « De l'instant propice », in *Revue Philosophique*, CLII, 1962, p. 69-72 (dans les domaines médical, militaire, artistique, politique) = *Imaginer et réaliser*, Paris, 1963, p. 144-148 ; V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, 1957, p. 103-138 ; P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 95-105.
10. Cf. H. Fränkel, *Die Zeitauffassung in der frühgr. Literatur*, in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955 (²1960), p. 1-22 (article de 1931).
11. Cf. E. Degani, AIΩN *da Omero ad Aristotele*, Padoue, 1961.
12. Cf. S. Accame, « La concezione del tempo nell'età omerica ed arcaica », in *Riv. di filol. e d'istr. cl.*, LXXXIX, 1961, p. 359-394.
13. Cf. les travaux cités par F. Chatelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, 1962, p. 16, n. 2 et dans les autres notes de l'introduction.
14. Cf. R. S. Kinsey, « Was Paul Thinking of a Statue ? », in *Studies... D. M. Robinson*, ed. by G. E. Mylonas, II, St. Louis, 1953, p. 1247-1248 ; je dois beaucoup à cet excellent article.
14 *bis*. Pausanias (V, 14, 9) cite à ce propos l'hymne où Ion de Chios appelait καιρός « le plus jeune fils de Zeus ». Cf. W. S. Barrett, in *Euripides. Hippolytos*, Oxford, 1964, p. 232.

nudum talo incessentem [15]. A Sicyone, Lysippe avait sculpté un Kairos de bronze, avec des ailes sur le dos et aux pieds, tenant dans ses mains une balance et un rasoir [16] ; un relief de Turin représente le dieu avec une chevelure abondante sur le front mais chauve à l'occiput, pour montrer que l'occasion se prend aux cheveux et que, si on la laisse passer, il ne reste rien à saisir [17]. La poésie s'est emparée de ce thème expressif : Posidippe (?), dans l'*Anthologie grecque* (XVI. 275), en six distiques ; Ausone [18], Phèdre [19]. Dans l'*Anthologie* également, Palladas (c. 355-430) loue Ménandre d'avoir fait du Kairos (*Tautomaton*) un dieu [20]. R. S. Kinsey pense que l'œuvre de Lysippe, vue à Athènes, a pu suggérer à Paul l'image du « temps racheté », ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρόν (*Éph.*, 5, 16 = τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι *Col.*, 4, 5) ; le περιπατεῖτε, *ambulate*, des deux textes, — à l'indicatif dans *Éph.*, à l'impératif dans *Col.*, — répondrait au mouvement de l'Occasion, qui est toujours représentée en plein vol [21].

Le temps dans la philosophie grecque. Sans remonter au fameux fragment 1 d'Anaximandre, sur les luttes et les châtiments périodiques des univers entre eux, notons quelques-uns des résultats auxquels la critique moderne est arrivée sur la notion de temps dans la philosophie grecque.

Platon. Platon, tout d'abord. Le *locus classicus* est une page du *Timée* (37 d-38 b), où le temps est défini « l'image éternelle, progressant suivant la loi des nombres, de l'éternité immobile et une » (37 d 7-8) [22]. De même que le monde est formé par le Démiurge selon le Modèle éternel et à l'image des dieux éternels, le temps est fait à l'image de l'éternité ; les unités qui le mesurent (jours, mois, années) n'apparaissent qu'avec le ciel en mouvement, c'est-à-dire mû par l'Ame du monde, χρόνος... μετ' οὐρανοῦ γέγονεν (38 b 6) [23] ; et

15. Pline l'Anc., *Histoire naturelle*, 34, 55. Le commentaire de H. Gallet de Santerre (in *Pline l'Ancien, Histoire naturelle*, XXXIV, Coll. des Univ. de France, Paris, 1953, p. 219-220) n'est d'ailleurs pas favorable à cette interprétation, que Ch. Picard n'admet pas sans réserves (*Manuel d'archéologie grecque. La sculpture*, II, 1, Paris, 1939, p. 306) ; voir dans cet ouvrage (IV, 2, 2, 1963) les pages (553-565) sur le Kairos de Lysippe.

16. Cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, III, 1, Paris, 1899, p. 787 (F. Dürrbach), fig. 4251.

17. *Ibid.*, fig. 4252 ; cf. W. H. Roscher, *Ausf. Lex. der gr. und röm. Mythologie*, II, 1, Leipzig, 1890-1894, p. 899 (Sauer) ; S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, III, Paris, 1912, p. 423.

18. *Epigr.* 33 Peiper, 11 Schenkl ; cf. *Anthologia graeca*, ed. H. Beckby, IV, Munich, 1958, p. 555.

19. V, 8.

20. *Anth. Pal.*, X, 52 ; cf. Ménandre, fr. 291 Kock = 249 Körte-Thierfelder.

21. Cf. R. S. Kinsey, *o. c.*, p. 1247 et n. 4. On complétera cet aperçu par A. B. Cook, *Zeus*, II, Cambridge, 1925, p. 859-868. Sur «l'Inspiration... Occasion du génie», cf. H. de Balzac, *La Cousine Bette*, Paris, 1870, p. 180.

22. 37 d 8, tous les manuscrits donnent αἰώνιον ; mais l'ἀέναον (« en flux incessant ») conjecturé par F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 98, n. 1) d'après *Lois*, XII, 966 e 2 a été adopté, entre autres, par J. F. Callahan : dans *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Harvard, 1948, le chapitre sur Platon (p. 3-37) a pour sous-titre : *The Moving Image of Eternity*.

23. Cf. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 148. Voir sa traduction et son commentaire dans *La parola del passato*, IV, 1949, p. 182-188.

ce Ciel a une durée changeante : « le Modèle est être de toute éternité, tandis que le ciel, depuis le début et dans toute la suite des temps, a été, est et sera » (38 c 1-3). Ici A. Rivaud traduit par « durée » le χρόνον du grec, et cette traduction devance les observations récemment présentées par E. A. Wyller ; en effet, la section du *Parménide* (155 e-157 b) qui complète le passage du *Timée* permet de distinguer dans la représentation platonicienne deux concepts : celui de la seconde hypothèse, cosmologique, le « temps de succession » opposé à l'*aiôn* (le « temps » bergsonien) ; celui de la première hypothèse, « hénologique », le « temps d'éternité » (la « durée » de Bergson) [24].

On a longtemps refusé à Platon, comme aux Grecs en général, toute véritable philosophie de l'histoire, en opposant leur conception cyclique du temps au concept moderne de l'événement unique, non renouvelable, intelligible seulement dans le cadre d'une époque. En réalité, Platon n'ignore pas le caractère propre du développement historique ; si d'autres parmi les Grecs ont eu conscience de l'histoire, il a plus que personne exercé sa réflexion sur les événements en une explication philosophique du monde, et reconnu la signification de l'histoire pour l'homme et même pour la philosophie [25]. Le *Timée* rompt avec la représentation présocratique d'un système fermé autarcique et s'émancipe de la conception cyclique du temps pour y substituer un régime « monodrome » [26]. Cette réfutation platonicienne du retour éternel s'est imposée à la pensée occidentale ; à saint Thomas, spécialement, par l'intermédiaire d'Aristote [27]. Ces vues ont été exposées à plusieurs reprises par Ch. Mugler, contre l'opinion courante qui oppose la conception grecque du temps et la conception chrétienne [28] ; d'après lui, au moment où le christianisme adopta le temps monodrome, cette représentation du devenir « l'avait emporté, dans la discussion de l'antinomie du temps, chez la plupart des esprits » [29]. De même, sans renier la théorie « classique » d'après laquelle, « pour l'hellénisme... le déroulement du temps est cyclique et non rectiligne » [30], P. Vidal-Naquet, d'ailleurs adversaire d'un temps grec « monodrome », refuse d'admettre que les Grecs aient ignoré toute autre forme de temps que le temps circulaire ou cosmique ; dans ses lignes de force, l'enquête d'Hérodote ne relève pas du « mythe de l'éternel retour » [31], et « l'expérience temporelle, première, dans la pensée platonicienne est celle du temps rectiligne » [32] ; il s'agit ici du *Parménide*.

24. Cf. E. A. Wyller, *Platons Parmenides...*, Oslo, 1960, p. 90 sv.

25. Cf. K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961, p. 33. Sur la théologie de l'histoire, cf. Cl.-J. Geffré, in *R. Sc. Ph. Th.*, 1963, p. 130-135.

26. Cf. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953, p. 59 sv., 95-96, 141-143.

27. Cf. Ch. Mugler, *La Physique de Platon*, Paris, 1960, p. 256-257.

28. Cette opposition, soutenue avec force par O. Cullmann dans *Christ et le temps* (Neuchâtel, 1947), que nous retrouverons ci-après, a été formulée par H.-Ch. Puech dans ses exposés du congrès d'Amsterdam (*Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, p. 33-34) et d'une Eranos-Tagung d'Ascona (*Eranos-Jahrbuch*, XX, Zurich, 1951, p. 59).

29. Ch. Mugler, *La Physique de Platon*, p. 257.

30. Expressions de H.-Ch. Puech, Amsterdam, 1951, p. 34.

31. Cf. P. Vidal-Naquet, « Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs » (in *R. H. R.*, CLVII, 1960, p. 55-80), p. 69.

32. Id., *ibid.*, p. 72.

ARISTOTE. Comme la définition du *Timée*, celle de la *Physique* d'Aristote comporte une mensuration : le temps, dit-il, est « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après » [33] ; ce que J. Moreau commente ainsi : « Le temps, traduirions-nous, est ce qui nous permet de mesurer le mouvement selon la dimension du successif. C'est donc le temps mathématique, celui qui sert de paramètre dans les équations du mouvement, qui est défini par Aristote ; et c'est à ce titre qu'il est regardé comme une dépendance, un attribut ou une structure du mouvement. Cela n'empêche pas que le mouvement et la succession, mesurés par le nombre du temps, n'aient pour condition la distance de la puissance à l'acte, où réside le fondement du temps » [34].

Aristote a emprunté à Platon l'idée d'un progrès linéaire et irréversible qui manifesterait le pouvoir indéfiniment créateur du temps ; mais comme effrayé de cette idée, il la corrige par celle d'un devenir cyclique, image affaiblie et imparfaite de l'éternité du Cosmos [35].

LES STOÏCIENS. Les stoïciens « refusent de s'évader dans l'éternel et plaident pour l'instant opportun, c'est-à-dire pour la plénitude et la totalité achevée du présent » [36]. En effet, rattachée à la théorie du devoir vertueusement accompli ou κατόρθωμα, « la thèse du bonheur dans l'instant devient entièrement cohérente » [37] ; le bonheur instantané est un *plenum* temporel [38].

Le temps occupe également une grande place dans le plotinisme et l'augustinisme [39] ; mais cette étude nous ferait largement dépasser le début de l'ère chrétienne, et c'est le temps biblique qu'il nous faut maintenant considérer.

LE TEMPS BIBLIQUE. L'ANCIEN TESTAMENT. Ainsi que G. Pidoux l'a montré [40], l'Ancien Testament associe plusieurs notions du temps : celle du temps linéaire, « conçu comme une ligne avec un commencement et une fin » [41], se rencontre dès le premier chapitre de la *Genèse* ; ce qui intéressait l'auteur, « ce n'était pas le temps qui s'était écoulé depuis la création du monde, mais le temps qui restait à courir jusqu'à la fin » [42]. La Bible n'ignore pas non plus l'idée de périodes ou âges du monde si importante dans le monde oriental ; à cette idée est apparentée la conception cyclique du temps, la plus ordinaire chez les Grecs, qui intervient dans la Bible sous la forme du grand tournant

33. *Physique*, IV, 11, 219 b 1-2.

34. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962, p. 126, n. 1 ; voir *ibid.*, p. 268-269, les objections de Straton de Lampsaque, et cf., du même auteur, « Le temps selon Aristote », in *Revue philosophique de Louvain*, XLVI, 1948, p. 57-85, 245-274. Sur les contradictions d'Aristote dans l'analyse du temps, cf. A. Levi, « Il concetto del tempo in Aristotele », *Athenaeum*, XXVI, 1948, p. 3-33 ; P. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich, 1964, surtout p. 171-173.

35. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 73.

36. V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, 1957, p. 124.

37. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 204.

38. *Ibid.*, p. 210.

39. Cf. J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 3e éd., Paris, 1959.

40. Cf. G. Pidoux, « A propos de la notion biblique de temps », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3e série, II, 1952, p. 120-125 ; à compléter par R. Martin-Achard, « La signification du temps dans l'A. T. » (*ibid.*, IV, 1954, p. 137-140).

41. G. Pidoux, p. 121.

42. Id., p. 122.

des choses [43]. Enfin, il y aurait dans l'Ancien Testament une troisième espèce de temps, qu'après J. Pedersen G. Pidoux appelle « cultique » (pourquoi pas « cultuel » ?) ou « concerté » : certains événements du passé d'Israël auraient été représentés scéniquement, comme des drames rituels [44]. Ajoutons le temps créateur et inventif, dont la notion, bergsonienne, convient à la pensée biblique [45].

Il est plus juste encore de voir dans le temps de l'Ancien Testament tout entier le temps de la préparation du Christ. « Si nous réfléchissons à ce temps à partir du Christ, ils nous apparaîtra d'abord comme *scandé* par des *moments significatifs*, ... par des *kairoi* » [46]. C'est ainsi qu'Origène commente sa citation d'*Eccl.*, 3, 1 (« Il y a un temps, χρόνος, fixé pour tout, un temps, καιρός, pour toute chose sous le ciel »), en l'appliquant au rapport des deux Testaments : « Il y a un temps pour ramasser les pierres (*Eccl.*, 3, 2) (les belles perles) et un temps après les avoir ramassées pour trouver l'unique pierre précieuse (*Mt.*, 13, 46)... Bien comprises, les choses de la Loi et des Prophètes sont un acheminement (στοιχείωσις) à l'intelligence de tout ce qui concerne les actes et les paroles du Christ Jésus » [47]. Origène reflète ici Méliton de Sardes, dont l'*Homélie sur la Pâque* applique le symbole de l'ébauche à la question des deux Testaments : le N. T. a été préfiguré et préannoncé par l'A. T. ; l'A. T. était figure, le N. T. est réalisation ; l'A. T. avait sa valeur avant la réalisation ; mais quand le N. T. est venu, il a cessé d'être valable [48].

Le Nouveau Testament. Dans le N. T. domine sans conteste la conception linéaire. Déjà O. Cullmann l'avait opposée à la conception cyclique au chapitre II de *Christ et le temps* [49]. H.-Ch. Puech a accentué le contraste : « L'hellénisme conçoit, avant tout, le temps comme cyclique ou circulaire, revenant perpétuellement sur lui-même, bouclé éternellement sur soi, sous l'effet des mouvements astronomiques qui en commandent et en règlent nécessairement le cours. Pour le christianisme, au contraire, le temps, lié à la Création et à l'action continue de Dieu, se déroule unilatéralement, en un seul sens, à partir d'un point de départ unique et en direction d'un but également unique ; il est orienté, et un progrès s'accomplit en lui, du passé vers l'avenir ; il est un, organique et progressif » [50]. Nous avons vu plus haut que chez Platon tout au moins le déroulement cyclique n'excluait pas un temps monodrome. Pour le développement linéaire qui est celui du N. T., la notion essentielle est celle de *kairos*, « point déterminé ou décisif » dans l'histoire du salut. Ces « moments »-là, — pour revenir au texte des *Actes* (1, 7) d'où nous sommes parti, — le Père s'en est réservé le calcul et la science, *posuit in sua potestate*. « Du point

43. G. Pidoux, p. 122.
44. Id., p. 122-124.
45. Cf. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* (« Lectio divina », 10), Paris, 1953, p. 25-45, surtout p. 41.
46. J. Mouroux, *Le Mystère du temps* (« Théologie », 50), Paris, 1962, p. 85.
47. Origène, *In Matthaeum*, X, 10 (p. 11 Klostermann, *G. C. S.*, XL, 1935) ; trad. (revue) de J. Daniélou in *Neotestamentica et patristica* (*Freundesgabe O. Cullmann*), Leyde, 1962, p. 291.
48. Cf. J. Daniélou, *ibid.*, p. 289.
49. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 36-42.
50. H.-Ch. Puech, in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 1951, p. 33-34.

de vue historique et humain le choix des *kairoi* qui forment l'histoire du salut est arbitraire. Le Nouveau Testament ne donne, en effet, d'autre raison au ' choix ' que Dieu fait des *kairoi* que la ' propre autorité de Dieu '... Il n'est pas donné aux hommes, pas même aux disciples, de connaître la date des *kairoi* à venir » [51].

Cette conception du *kairos* apparaît en pleine lumière dans l'*Homélie sur la Pâque* de Méliton de Sardes, dont J. Daniélou a marqué l'importance pour l'histoire de l'exégèse. « Méliton est le premier à rapprocher les deux thèmes néo-testamentaires du *kairos* et du *tupos* et a montré ainsi comment les temps fixés par la seule décision divine (*kairoi*), s'ils ne sont conditionnés par rien qui leur soit étranger, sont cependant organisés en un dessein dont le *tupos* nous donne la loi, en montrant à la fois leurs analogies et leurs différences » [52]. Dans l'étude déjà citée des Mélanges Cullmann, il précise le contraste : « Ce que *kairos* met en valeur, c'est le caractère inconditionné des actions divines. Elles sont décidées par Dieu seul dans sa prescience, inscrites sur les tables célestes. Nul pouvoir humain ne peut empêcher leur inexorable accomplissement. *Tupos* souligne un tout autre aspect. Si les *kairoi* divins sont inconditionnés, c'est-à-dire s'ils sont sans aucune référence dans l'ordre des choses purement humaines, ils obéissent cependant à une loi, qui est le plan de Dieu lui-même. C'est ce plan que *tupos* désigne, en montrant qu'il y a une analogie entre les différents *kairoi*, qu'ils ont ainsi une intelligibilité propre » [53].

Act. 17, 26. O. Cullmann encore a noté l'expression προστεταγμένους καιρούς, qu'il s'agit maintenant de commenter, en la situant dans le contexte que les considérations précédentes ont essayé de lui donner. Il écrit : « Le discours à l'Aréopage nous apprend que l'ensemble des événements ' profanes ' est également déterminé par des *kairoi* divins. Dieu a fixé d'avance les *kairoi* de toutes les nations qui vivent sur la terre » [54]. Traduire ainsi « temps des nations », c'est se rallier à l'interprétation « historique » de M. Pohlenz, qui l'a défendue avec force contre l'interprétation « philosophique » de M. Dibelius [55]. D'après Dibelius, les « temps déterminés » sont les saisons « dont le retour régulier assure aux hommes leur subsistance » [56] ; les ὁροθεσίαι sont les zones terrestres : sur les cinq, deux seulement sont habitables pour l'homme ; mais s'il y a ici une réminiscence de *Deuter.* 32, 8 (cité par *I Clem.* 29, 2) : ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη... ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν [57], on comprendra plutôt, avec Pohlenz, les ὁροθεσίαι comme les limites des États fixées par Dieu et à l'intérieur desquelles l'homme doit chercher Dieu. Notons que Pohlenz,

51. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 28 ; cf. G. Delling, in *Theol. Wört. zum N. T.*, III, 1938, p. 462-463 ; A. Feuillet, in *Revue Thomiste*, LXV, 1965, p. 519-520.

52. J. Daniélou, in *Rech. de sc. rel.*, XLIX, 1961, p. 582.

53. Id., in *Neotestamentica et Patristica*, Leyde, 1962, p. 288.

54. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 30, n. 2.

55. Cf. M. Dibelius, « Paulus auf dem Areopag » (in *Sitzungsberichte... Heidelberg*, ph.-h. Kl., 1938-39, 2), p. 24 = *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (« Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T. », 60, N. F. 42), Göttingen, 1951, p. 45 ; M. Pohlenz, « Paulus und die Stoa », in *Z. N. T. W.*, XLII, 1949, p. 85-87.

56. J. Dupont, note à la trad. revue de la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1958, p. 157.

57. Cf. A. D. Nock, in *Gnonom*, XXV, 1953, p. 505.

après W. Schmid, adopte le προτεταγμένους de D ; προστ- à côté de ὁρί(ζειν) serait une tautologie [58]. Dans la traduction revue de la Bible de Jérusalem, on lit : « Si (Dieu) a fixé des temps déterminés et les limites de l'habitat des hommes » ; en 1953, Dom J. Dupont gardait à ἔθνη son sens « ethnique » et traduisait : « S'il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat » ; cette première traduction se tenait donc plus près de l'interprétation de Pohlenz, tandis que celle de 1958 s'est rapprochée de Dibelius [59], complété entre temps par W. Eltester [60].

Voici, en bref, la solution de W. Eltester [61]. Καιροί (et ὁροθεσία) ne permettent pas par eux-mêmes de décider entre les opinions de Dibelius et de Pohlenz : la *koinè* emploie καιροί au sens de « saisons » (hellénistique pour ὧραι d'après Moeris, p. 214, 19 Bekker). Les προστεταγμένους καιρούς désignent ce que nous trouvons largement exposé chez Aristide et dans la *Prima Clementis*, à savoir que l'ordre naturel de l'année est voulu de Dieu, selon une représentation qui vient de l'A. T. ; ils équivalent aux καιροὺς καρποφόρους de 14, 17 (dans le discours de Lystres, qui fournit tant de parallèles à celui de l'Aréopage). Derrière ὁροθεσίας, il y a le thème vétérotestamentaire de l'intangibilité des limites naturelles que Dieu a imposées au dragon du chaos et à son élément, la mer, celle-ci contenue dans ses rivages ou au contraire débordant à la terreur des hommes (*Luc*, 21, 25). Les deux mots-clés sont καιροί et le composé de la racine ταγ- ; Dieu a assigné au cours des saisons et par là à la fécondité de la terre un ordre fixe ; il a imposé aux assauts du chaos une limite inamovible, à l'intérieur de laquelle l'homme peut vivre. Mais cette interprétation, objecte H. Conzelmann, n'a pour elle ni les documents contemporains ni les nouveaux textes de la mer Morte [62] ; de plus, elle suppose qu'on isole entièrement de son contexte le verset 26 [63]. Il semble bien, malgré le parallèle de « Lystres » et les autres exemples cités, que *kairoi* signifie « époques historiques », comme le veut Pohlenz ; c'est le sens, en somme, d'*Act.* 1, 7, *tempora* (*vel momenta*), et nous y revenons une fois de plus pour dire avec O. Cullmann : « Dans le passé, comme dans le présent et dans l'avenir, il existe des *kairoi* divins distincts les uns des autres. Leur réunion forme la ligne du salut » [64] ; à l'οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο de 1, 7 correspond le προ(σ)τεταγμένους de 17, 26.

58. Cf. W. Schmid, in *Philologus*, XCV, 1942, p. 103, n. 81 ; M. Pohlenz, in *Z. N. T. W.*, XLII, 1949, p. 87, n. 37.

59. Cf. M. Dibelius, *Aufsätze...*, 1951, p. 132, n. 3.

60. Cf. W. Eltester, « Gott und die Natur in der Areopagrede », in *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (« Beih. zur Z. N. T. W. », 21), Berlin, 1954, p. 202-227.

61. Résumée par l'auteur lui-même dans « Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum » (*New Testament Studies*, III, 1956-1957, p. 93-114), p. 100-101 ; cf. W. Nauck, « Die Tradition und Komposition der Areopagrede » (*Z. f. Theol. u. Kirche*, LIII, 1956, p. 11-52), p. 15-18 ; H. Conzelmann, « Die Rede des Paulus auf dem Areopag » (*Gymnas. Helvet.*, XII, 1958, p. 18-32), p. 24-25.

62. Cf. H. Conzelmann, *o. c.*, p. 25 ; E. Grässer, in *Theol. Rundschau*, XXVI, 1960, p. 147.

63. Cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsal, 1955, p. 148, n. 2.

64. O. Cullmann, *Christ et le temps*, p. 30.

Act. 17, 30. Après le καιρούς de 17, 26, le χρόνους de 17, 30. Existe-t-il entre les deux termes, que la Vulgate rend l'un et l'autre par « tempora », une nuance de sens discernable ?

Ce que nous avons appris sur καιρός de O. Cullmann, J. Daniélou, J. Mouroux autorise une réponse affirmative [65]. Par opposition aux « temps déterminés » de 26, les « temps de l'ignorance » ne sont que des χρόνοι. Sur eux, Dieu « ferme les yeux ». Cette traduction de la Bible de Jérusalem répond sans doute au παριδών de la première main de D, supérieur, en effet, à l'ὑπεριδών des autres onciaux, qui indique le mépris (*despiciens* Vg.). Il n'empêche que Dieu, comme souverain, peut « mépriser » les temps de l'ignorance [66]. De « cette » ignorance ? L'*huius* de la Vulgate rend le ταύτης que D ajoute au texte ; addition tendancieuse, dit E. J. Epp, qui réserverait aux païens l'indulgence divine [67]. Et pourtant, même aux Juifs, Dieu ne refuse pas son indulgence ; dans la *Première à Timothée* (1, 13), l'Apôtre le proclame : « Il m'a été fait miséricorde parce que j'agissais par ignorance, étranger à la foi » (ἀγνοῶν ἐποίησα).

A ce passé d'ignorance, un τὰ νῦν, « maintenant », oppose le devoir présent du repentir. C'est ce que Dom J. Dupont a bien marqué : « La conduite des païens témoigne d'une ignorance de Dieu qui est coupable : au sens juif du mot, c'est une méconnaissance du vrai Dieu ». Ce grief collectif englobe les trois erreurs dénoncées auparavant : les temples regardés comme les demeures des dieux (v. 24) ; les sacrifices qui auraient eu pour fin de subvenir à leurs besoins (v. 25) ; les statues auxquelles on assimile la divinité (v. 29) [68].

La proscription de l'ignorance, le fait que désormais Dieu ne fermera plus les yeux montrent que par la prédication kérygmatique le « Dieu inconnu », du v. 23 a cessé de l'être. Alors que les païens ἀγνοοῦντες εὐσεβ(οῦσι), on ne l'adorera plus sans le connaître. L'ἀγνοίας de 30 forme ainsi une « inclusio » avec l'ἀγνώστῳ et l'ἀγνοοῦντες de 23 [69].

L'ignorance païenne était-elle entièrement excusable ? Sûrement non, à lire le XIII^e^ chapitre de la *Sagesse* et le I^er^ de l'*Épître aux Romains* : à l'οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί de *Sag.* 13, 8 fait écho l'*ita ut sint inexcusabiles*, ἀναπολογήτους, de *Rom.* 1, 20. Pour apprécier la gravité de cette ignorance, il faudrait pouvoir déterminer en quelle mesure un Grec païen avait conscience de pécher. Plus que de « faute », les poètes parlent d'« erreur », d'« égarement », de « démence » : c'est, dès l'*Odyssée*, le sens d'ἀτασθαλίη ou d'ἀφραδίη ; ce second terme revient chez Solon ; on le retrouve dans l'ἄνοια du *Prométhée* d'Eschyle ou de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe ; et peu après ce dernier poème, au

65. Cf. encore C. H. Ratschow, in *Z. f. Theol. u. Kirche*, LI, 1954, p. 373.

66. Cf. J. de Zwaan, in *H. Th. R.*, XVII, 1924, p. 135.

67. Cf. E. J. Epp, « The ' Ignorance Motif ' in Acts and Antijudaic Tendencies in the Codex Bezae » (*ibid.*, LV, 1962, p. 51-62), p. 60 = *The Theological Tendency of Codex Bezae... in the Acts* (« Soc. for N. T. Studies, Monographs Series », 3), Cambridge, 1966, p. 49-50.

68. Cf. J. Dupont, « La conversion dans les Actes des Apôtres » (in *Lumière et Vie*, n° 47, t. IX, 1960, fasc. 2, p. 48-70), p. 51 : « Le péché des païens » = *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 461-463.

69. Sur l'*agnoia*, cf. J. Dupont, *Gnosis*, Louvain et Paris, 1949, p. 1 sv. ; L. Cerfaux, *Reall. f. Ant. u. Christ.*, I, 1950, c. 186-188 ; J. B. Bauer, *Bibel-theol. Wörterbuch*, Graz, 1959, p. 165-174. Et voir ci-dessus, p. 336.

IIIe siècle av. J.-C., Rhianos de Béné en Crète, dans les vingt et un hexamètres qu'il dirige contre la divinisation des souverains, reprend l'ἀφραδίη homérique [70]. Et cependant, bien avant Épictète, qui exprime si fortement la culpabilité et le remords, un Alcibiade peut se sentir coupable et rougir de ses fautes [71].

B. Gärtner distingue dans les *Actes* une ignorance excusable, celle des princes du peuple qui ont livré Jésus à la mort (3, 17 ; 13, 27), et une autre, inexcusable, celle de notre verset 30 et des Épîtres, des LXX, de Philon [72]. Nous hésiterions, on a vu pourquoi, à traiter d'inexcusable celle qui nous occupe. Entre les temps de l'ignorance, χρόνους, et les moments décisifs, les temps fixés de l'histoire du salut, καιρούς, il y a la différence qui permet d'écrire : « Le temps du kérygme n'est plus un χρόνος mais un καιρός sauveur » [73].

6° Actes, 17, 27

Dans le discours à l'Aréopage, le demi-verset 27 a semble bien occuper la place centrale. La structure du discours, en effet, rappelle celle que le P. A. Vanhoye a récemment établie pour le *Benedictus* [1]. En voici le schéma :

	(Vv. d'*Act.*, 17)
(Exorde : *superstitiosiores*)	22
A, 1° *Ignoto deo. Quod ignorantes*	23 a-b
A, 2° *Hoc annuntio*	23 c
B, 1° *Non in manufactis templis*	24
B, 2° *Nec manibus humanis colitur*	25 a
C, 1° *Cum ipse det... vitam*	25 b
C, 2° *Fecit... omne genus hominum*	26 a
D, *Inhabitare... Terminos... habitationis*	26 b
E, *Quaerere Deum*	27 a
D', *Quamvis non longe sit*	27 b
C', 1° *In ipso... vivimus*	28 a
C', 2° *Genus... Genus... cum simus Dei*	28 b-29 a
B', *Non debemus aestimare auro*	29 b
A', 1° *Et tempora... ignorantiae*	30 a
A', 2° *Nunc annuntiat hominibus*	30 b
(Conclusion : *paenitentia*)	31

Laissons de côté l'exorde du v. 22 et la conclusion du v. 31. De 23 à 30, en vertu d'une « symétrie concentrique », A-D reviennent en ordre inverse

70. Ci-dessus, p. 268 et 295.

71. Ci-dessus, p. 275 et 291.

72. Cf. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, Upsal, 1955, p. 234 et n. 2.

73. F. Mussner, in *Trier theol. Z.* = *Pastor bonus*, LXVII, 1958, p. 352 (= *Praesentia salutis. Gesammelte Studien... des N. T.*, Düsseldorf, 1967, p. 242).

1. Cf. A. Vanhoye, « Structure du ' Benedictus ' », in *New Testament Studies*, XII, 1965-1966, p. 382-389.

(D'-A') après une partie centrale (E). Les correspondances les plus frappantes portent sur les vv. 23 et 30 (ignorance et annonce), 24 et 29 (contre les temples et les idoles), 25 b et 28 a (vie en Dieu). La première s'appuie sur les termes caractéristiques ἀγνοεῖν et ses dérivés, κατ(ᾰ)γγέλλειν ; κατοικειν s'applique à Dieu (24) et aux nations (26) ; ὑπάρχειν, à Dieu (24 et 27) et aux hommes de sa race (29) ; quelles intentions faut-il voir dans ces reprises ? Peut-être celles-ci : au début de 24, l'ὑπάρχων appliqué à Dieu créateur prépare l'indépendance qui le dispense d'habiter des temples ; au début de 29, ὑπάρχοντες, appliqué aux hommes pour fonder leur dignité, devrait les soustraire à l'idolâtrie ; mais ces deux cas du participe ὑπάρχων n'expliquent pas celui qui termine 27. Le κατοικεῖ nié de Dieu à la fin de 24, — il limiterait son omniprésence, — s'oppose à celui de 26 : les hommes, eux, ont besoin d'un séjour déterminé : κατοικεῖν... τῆς κατοικίας. Enfin, la triade de 28 ζῶμεν-κινούμεθα-ἐσμέν répond à celle de 25 ζωή-πνοή-τὰ πάντα [2].

Il paraît difficile d'isoler les versets 24-29 pour en faire une section anti-idolâtrique et d'ordonner l'ensemble 26-29 au trait final de 29 contre les idoles [3]. Sans doute le v. 28, introduit par γάρ, précise la proximité de Dieu énoncée à la fin du v. 27 ; mais celui-ci prolonge directement 26, en formant avec lui une seule phrase, par-dessus laquelle 28 rejoint 25 b. W. Schmid estimait que 26 se rattache mal à 25, au moyen d'un τε assez gauche ; mais il voyait, lui aussi, en 26-28 les bases du rejet de l'idolâtrie [4]. Pour H. P. Owen, 27 et 28 sont les « versets-pivots » du discours [5]. On en dirait autant, et peut-être à meilleur titre, de 26-27, selon le schéma proposé ci-dessus.

***

Le verset 27 commence par un rappel d'Isaïe 55, 6, ζητήσατε τὸν θεόν (A Q S^c Rahlfs Ziegler : κύριον B S* Swete), mais avec l'infinitif ζητεῖν, qui se rattache, — sur le même plan que κατοικεῖν, comme lui final ou épexégétique, — à l'ἐποίησεν qui ouvre le v. 26 : 26 et 27, nous l'avons dit, forment une seule phrase. Le τὸ θεῖον de D (« la divinité », traduit Dom Dupont dans la Bible de Jérusalem) pourrait venir de la fin du v. 29, où tous les manuscrits le donnent, sans variante.

De quelle recherche de Dieu s'agit-il ? Le binôme « chercher-trouver » est commun à l'Ancien Testament et à la philosophie grecque ; le verset d'Isaïe continue ainsi : καὶ ἐν τῷ εὑρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε. Même mouvement chez Jérémie (29, 13). L'association des deux termes reparaît dans la *Sagesse* à propos des adorateurs des astres : « peut-être ne s'égarent-ils qu'en cherchant Dieu et en le voulant trouver » (13, 6), et chez Philon (*De spec. leg.*, I, 36) : « rien n'est meilleur que de chercher le vrai Dieu, bien que de le trouver échappe aux forces humaines » ; elle ne prouve pas que les auteurs aient en vue une recherche

2. Sur 28 b, cf. ci-après, p. 358 ; sur 25 b et 28 a, ci-dessus, p. 343 ; à compléter par P. Hadot, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », in *Entretiens...*, Vandœuvres-Genève, V, 1960, p. 107-141.

3. Comme le fait J. Dupont, « Le salut des Gentils et le livre des Actes », in *New Testament Studies*, VI, 1959-1960, p. 153, n. 1 = *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 417, n. 80.

4. W. Schmid, in *Philologus*, XCV, 1942-1943, p. 99.

5. H. P. Owen, in *New Testament Studies*, V, 1958-1959, p. 135.

intellectuelle plutôt qu'un effort de la volonté [6]. Chez Platon, l'alliance fréquente ζητεῖν-εὑρίσκειν représente un des deux modes de l'acquisition du savoir ; l'autre, μανθάνειν, est l'étude, d'ordinaire à l'école d'un maître [7].

L'emploi de εἰ ἄρα au sens de *si forte*, « (pour voir) si par hasard, au cas où », est tout à fait classique [8] ; du groupement plus rare ἄρα γε Denniston donne un exemple tiré de Xénophon (*Économique*, 1, 8), κἂν ἄρα γε [9] ; dans le Nouveau Testament, notre εἰ ἄρα γε semble être un hapax [10].

Introduite par ces particules assez dubitatives, la « quête » de Dieu se présente comme destinée à se mouvoir dans les ténèbres, et l'on serait tenté d'attribuer une valeur semblable à l'optatif, voisin alors du potentiel, si ce mode avec εἰ n'équivalait simplement, après un verbe principal au passé (l'aoriste ἐποίησεν), au subjonctif éventuel avec ἐάν après un verbe principal au présent. Le mot essentiel est ψηλαφᾶν ; il signifie souvent « palper » (une parenté n'est pas impossible avec lat. *palpare*) ; c'est le cas en *Lc* 24, 39, dans l'apparition du Ressuscité au cénacle, où la vulgate rend ψηλαφᾶτε par *palpate* ; de même, au début de la *Première épître* de saint Jean (1, 1), (*quod manus nostrae*) *contrectaverunt* (de verbo vitae) traduit ἐψηλάφησαν ; mais il s'emploie métaphoriquement au sens de « tâtonner » dans les ténèbres, comme dans l'unique exemple platonicien (*Phédon*, 99 b 4-5, ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει ; cf. Aristophane, *Paix*, 691 ; et au propre, l'ἐπιψηλαφήσας de *Protagoras*, 310 c 1, appliqué au jeune Hippocrate tâtonnant dans le noir pour atteindre le grabat de Socrate). L'expression se retrouve chez Méliton de Sardes, dans l'*Homélie sur la Pâque* : « si quelqu'un tâtait l'obscurité » [11].

Le dernier membre du v. 27 est une participiale, introduite par καί γε d'après la plupart des manuscrits, par καίτοι γε d'après le Sinaïticus ; le premier groupement de particules n'est pas classique : καί... γε ne se trouvent que séparés [12] ; au contraire καίτοι γε, — leçon de S* au début de 14, 17, — est commun à Aristophane, à Platon et aux orateurs attiques ; il équivaut parfois chez eux à καίπερ [13] et confère alors au participe une valeur concessive, celle que rend le *quamvis* de la vulgate. Οὐ μακράν est trop fréquent pour être significatif. Les parallèles les plus proches sont Josèphe, *Antiquités*, VIII, 108, dans la prière de Salomon (cf. 1 R, 8, 10 sv.) ; Sénèque, *Ep.* 41, 1 : « prope est a te deus, tecum est, intus est » ; et surtout Dion Chrysostome, XII, 28, qui rattache la connaissance de Dieu à l'immersion de l'humanité en un milieu divin [14]. Voici le texte :

6. Cf. G. Turbessi, « *Quaerere Deum* », in *Studiorum paulinorum congressus 1961*, II, Rome, 1963, p. 383-398 ; « *Quaerere Deum*. Il tema della ' ricerca di Dio ' nella SS. Scrittura », in *Riv. bibl. ital.*, X, 1962, p. 282-296.

7. Cf. *Siculorum Gymnasium*, N. S., XVI, 1961, p. 73-77, surtout p. 74.

8. Cf. *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, 1929, p. 272-274.

9. J. D. Denniston, *The Greek Particles*[2], Oxford, 1953, p. 43.

10. (Blass-Debrunner-) R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*, Cambridge et Chicago, 1961, p. 226, § 440 (2).

11. Éd. O. Perler (« Sources chrétiennes », 123), Paris, 1966, p. 72, § 24 début, l. 162.

12. J. D. Denniston, *o. c.*, p. 157.

13. *Ibid.*, p. 564.

14. Expression teilhardienne ; en effet, P. Teilhard de Chardin commente ainsi notre texte : « Je reviendrai, avec tous ceux qui voudront me suivre, sur l'Agora. Et là, tous ensemble, nous écouterons saint Paul dire aux gens de l'Aréopage :

« Parce qu'ils ne vivaient personnellement ni loin ni hors du divin mais y baignaient ou plutôt lui étaient connaturels et attachés de toutes manières, ils ne pouvaient davantage rester sans intelligence ». J'aurais dû citer ce texte après celui du § 27, qu'il complète [15]. B. Gärtner, qui minimise partout l'élément stoïcien du discours [16], récuse trop rapidement la valeur de ce parallèle [17]. M. Pohlenz, lui, voyait dans la phrase de Dion une synthèse de Cléanthe et de Posidonius [18].

« La distance et la proximité de Dieu », pour emprunter le titre d'un des derniers articles de M. P. Nilsson [19], départagent la pensée religieuse des Grecs. Les poètes hésitent entre les deux ; les philosophes insistent sur l'appel de l'homme à une assimilation qui, au terme, devient une divinisation ; sur ce point, Pindare représente l'antique sagesse, soucieuse de ne pas dépasser les limites imposées à l'homme, alors que Platon, et à sa suite Aristote, lui demandent de ressembler à Dieu (ὁμοιοῦσθαι θεῷ) et de s'immortaliser (ἀθανατίζειν) dans toute la mesure de ses forces [20]. Dans le néoplatonisme tardif, l'accès à Dieu, ἐμπέλασις, sera un des degrés de la prière [21].

*
* *

Le v. 26 mentionnait un thème voisin, celui des temps fixés aux habitats humains, qui rentre dans la grande question de la préparation à l'Évangile. A propos de ce verset et du verset 30, j'ai essayé de distinguer χρόνος et καιρός [22]. Ce sont presque des mots techniques dans l'histoire du salut. Un texte de Méliton de Sardes, dont J. Daniélou a montré l'importance exégétique [23], mérite d'être rappelé. Il est maintenant plus facile à citer dans l'édition de Mgr O. Perler [24].

Pour Méliton, comme pour Irénée son contemporain, la préfiguration (προτύπωσις) conduit à la réalité (ἀλήθεια). Dans l'*Homélie sur la Pâque*, elle comprend deux étapes : le modèle ou la maquette (*prokentèma* προκέντημα), la réunion des matériaux ; l'exécution de l'œuvre est la troisième étape. A la traduire sur le papyrus Bodmer XIII (sauf que je lis l'ὁρᾷς du papyrus Beatty-

' Dieu, qui a fait l'homme pour que celui-ci le trouve, Dieu que nous cherchons à saisir par le tâtonnement de nos vies, — ce Dieu est aussi répandu et tangible qu'une atmosphère où nous serions baignés ' » (*Le Milieu divin*, tome IV des *Œuvres*, Paris, 1957, p. 25).

15. Cf. *Syngeneia*, Paris, 1964, p. 147-148.

16. Cf. J. Dupont, in *Revue d'Hist. eccl.*, LI, 1956, p. 191 et n. 1.

17. B. Gärtner, *The Areopagus Speech*, Upsal, 1955, p. 164.

18. M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie* (« Abh. d. Ges. d. W. in Göttingen », ph.-h. Kl., III, 26), Göttingen, 1940, p. 102 ; « La syngeneia avec la divinité prend un sens tout nouveau ; elle devient *symphysis* avec le Logos universel ».

19. M. P. Nilsson, « Nähe zu und Distanz von der Gottheit », in *Opuscula selecta*, III, Lund, 1960, p. 11-26.

20. Cf. *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 46 et 136-137 ; et ci-dessus, p. 253.

21. Ci-dessus, p. 306, n. 43.

22. Cf. la section précédente (5°), p. 350-353. J. N. Sevenster est revenu sur la différence entre *kairos* grec et *kairos* biblique dans « Education or Conversion : Epictet and the Gospels » (*Novum Testamentum*, VIII, 1966, p. 247-262), surtout p. 257-260.

23. Cf. ci-dessus, p. 351 et n. 52-53.

24. Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque* (« S. C. », 123), Paris, 1966.

Michigan au lieu d'ὁρᾶσθαι) et sans conjectures inutiles, le début du § 36 signifie : « C'est ce qui se produit dans le cas d'un modèle : l'œuvre ne se dresse pas (encore), mais en raison de ce qu'elle sera ; tu la vois à travers l'image qui la préfigure » (l. 244-245 Perler). A la l. 261 (4e du § 38), il faut probablement, avec A. Wifstrand et J. Daniélou, suppléer un troisième *idios khronos* après *tès alètheias* : « c'est le troisième membre de la division tripartite *tupos*, *hulè*, *alètheia*, l'ébauche, le bloc informe, la statue »[25], comme à la fin du § 38 ; et l'on traduira tout le début de ce paragraphe : « En effet, à chaque chose son moment (*kairos*), au modèle son propre temps, aux matériaux leur propre temps, à l'œuvre son propre temps ».

7° « IPSIUS ENIM ET GENUS SUMUS » (Actes, 17, 28)

Au début du v. 28, on a voulu, sur la foi d'un témoin du IXe siècle, le nestorien Ishodad de Merv, faire d'« in ipso... et sumus » la paraphrase d'un vers d'Épiménide de Crète[1] ; mais, comme M. Pohlenz l'a observé, c'est faire porter à tort le « sicut... dixerunt » à la fois sur une paraphrase en prose et sur une citation métrique ; il est bien plus vraisemblable que la citation du stoïcien Aratus a inspiré l'ἐν αὐτῷ... ἐσμέν[2], dont l'idée se trouvait, d'autre part, en maint passage des Écritures.

Chaque verset du *Discours à l'Aréopage* vise à atteindre les Athéniens dans leurs sentiments religieux les plus profonds : leur piété, leur recherche du Dieu inconnu, le sens de la prière hors des temples « faits de main d'homme »[3] ; tous les mots portent. On est donc en droit de se demander dans quelle mesure la conscience d'appartenir à la race de Dieu pouvait être tout ensemble grecque et chrétienne.

Il faut d'abord dissiper une équivoque. Si Homère parle du « père des dieux et des hommes », cela ne veut pas dire que Zeus soit l'un et l'autre au même titre ; sur un autre plan, quand l'apôtre Jean appelle les hommes « fils de Dieu », il prend bien soin de marquer la distance infinie qui sépare la filiation naturelle du Verbe et l'adoption des enfants de Dieu. En un sens, comme le remarque D. A. Frövig, « ce n'est une idée ni juive ni biblique que de voir dans les hommes, substantiellement, la race de Dieu »[4]. Ce n'était pas davantage, sans plus, une idée grecque. La formule homérique πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε n'est pas la seule à requérir des distinctions[5]. Car dès le début deux courants alternent, selon que l'homme apparaît plus proche ou plus éloigné du divin :

25. J. Daniélou, in *Freundesgabe O. Cullmann*, Leyde, 1962, p. 289.

1. Cf. M. Pohlenz, in *Z. N. T. W.*, XLII, 1949, p. 101-103.
2. Id., *ib.*, p. 104.
3. Cf. les sections précédentes, surtout 2° et 3°.
4. D. A. Frövig, « Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus » (in *Symbolae Osloenses*, XV-XVI, 1936, p. 44-56), p. 48.
5. Ci-dessus, p. 175.

le courant « légaliste » et le courant « mystique » [6]. La religion d'Apollon, avec ses observances rituelles et ses maximes, ressemblerait plutôt au légalisme juif ; la maxime fondamentale en est le « connais-toi toi-même », γνῶθι σεαυτόν, qui rappelle l'homme au sens de sa condition ; et la poésie, comme le culte traditionnel, obéit au mot d'ordre de l'ancienne sagesse : « Ne cherche pas à devenir Zeus » (Pindare, *Isthmique* V, 14), « n'élève pas tes pensers plus haut qu'il ne sied à un homme ». Pindare ne peut guère être invoqué en faveur de l'unité des races divine et humaine ; le début de la *VI*e *Néméenne*, que beaucoup entendent ainsi, s'accommode mieux de l'interprétation disjonctive [7], et je continue à traduire : « Les hommes sont une race, les dieux en sont une ; mais une seule mère nous a insufflé la vie aux uns comme aux autres. Sans doute, à distinguer les puissances, tout nous sépare : d'un côté le néant, tandis que le ciel de bronze demeure une assise sûre à jamais ; pourtant, soit grande intelligence, soit du moins nature, nous ressemblons un peu aux immortels ».

C'est avec Pindare (*Péan* IV, 33) qu'apparaît, au sens physique, le mot « parenté », συγγένεια ; les poèmes homériques ne le connaissent pas [8]. Pour en finir avec la formule qui fait de Zeus « le père des dieux et des hommes », disons que préhomérique d'après G. Murray [9], plus récente d'après M. P. Nilsson, pour qui il ne s'agit pas d'une vraie paternité à l'égard des hommes, elle n'exprime peut-être que l'autorité patriarcale d'un père de famille [10]. Homère pense moins à une filiation qu'à une dépendance : reconnaître qu'il dépend des dieux, c'est le premier devoir de l'homme [11]. Et, il faut bien l'avouer, en dépit de la paternité de Zeus sur laquelle Homère revient si souvent, il y a peu d'allusion chez lui à des relations spirituelles entre Dieu et l'homme, telles que Lactance les exprime en définissant la vraie piété : « Pietas nihil aliud est quam Dei parentis agnitio » [12]. Mais peut-être faut-il chercher dans le sentiment d'une parenté avec Dieu l'origine de l'anthropomorphisme [13] : de tout temps, les Grecs ont tendu à se rapprocher de leurs dieux ou à les rapprocher de soi.

C'est là, précisément, la tendance du second courant, celui que M. P. Nilsson qualifie de « mystique » : il vise à la ressemblance avec Dieu. Ici la terminologie va devenir platonicienne ; le substantif συγγένεια prend avec Platon toute sa richesse spirituelle.

Quelle que soit l'influence, toujours en discussion, de l'orphico-pythagorisme sur Platon, il n'est pas sans importance que, dès le IVe siècle avant notre

6. Expressions de M. P. Nilsson ; cf. son mémoire jusqu'alors inédit « Nähe zu und Distanz von der Gottheit » (*Opuscula*, III, Lund, 1960, p. 11-26), déjà cité p. 357, n. 19.

7. Ci-dessus, p. 183 ; cf. *Syngeneia*, p. 26 et n. 5.

8. Bien que la valeur étymologique de συγγενής, « appartenant au même *génos* », soit si précise à l'origine (P. Chantraine, *R. É. G.*, LIX-LX, 1946-1947, p. 220).

9. *J. H. S.*, LXIV, 1944, p. 7.

10. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², 1955, p. 337 et 417 ; cf. K. Prümm, *Die Religion der Griechen*, in *Christus und die Religionen der Erde*, II, Vienne, 1951, p. 16, n. 15 ; P. Chantraine, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, I, 1954, p. 73.

11. Cf. J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*, Édimbourg, 1908, p. 43.

12. Lactance, *Div. inst.*, III, 9.

13. Ci-dessus, p. 175.

ère, le mort d'une des lamelles d'or de Pétilia en Grande-Grèce doive, à son arrivée dans l'autre monde, déclarer aux gardiens du lac de Mémoire : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé ; mais ma race est céleste » [14]. L'ancien orphisme semble bien avoir placé parmi ses dogmes essentiels l'origine divine de l'âme ; et le but de la vie « orphique » est de faire triompher dans les hommes, nés des cendres des Titans, — qui avaient été foudroyés par Zeus après avoir dévoré Dionysos Zagreus, — l'élément divin sur l'élément titanique.

Un enseignement du même ordre se donnait à Éleusis : les mystères renforçaient « la partie de l'âme apparentée au divin » [15]. Sans vouloir en exagérer la spiritualité ni leur attribuer l'idée d'une renaissance à la filiation divine, la force de l'impression produite sur les initiés se lit encore à travers les évocations du *Phèdre* (250 b-c) ; il n'y est pas question d'une divinisation proprement dite ; mais quand Platon parle de « mystères célébrés dans l'intégrité de notre vraie nature », il pense à l'origine divine de l'homme, qui chez lui s'exprime en une parenté de l'âme avec les Idées jadis contemplées et préexistantes à toute naissance temporelle [16].

La métempsycose et la réminiscence qui en découle postulent une vie antérieure où l'âme a contemplé les Idées. Sur terre, unie à un corps que le pythagorisme représentait comme une prison, elle garde la nostalgie de cet autre monde où elle vivait dans sa vraie famille. La syngeneia, en effet, ne se réduit pas à une affinité métaphorique ; pour Platon, ces liens avec le monde intelligible sont plus réels que les liens physiques, tout comme le monde des *noèta* νοητά, est plus vrai que celui des *horata* ὁρατά ; il s'agit d'une parenté spirituelle, qui fonde à la fois le culte des dieux et la connaissance intuitive de l'Idée (*Rép.*, VI, 490 b ; cf. *Timée*, 90 b-d). De là aussi le devoir primordial : imiter Dieu, s'efforcer de lui ressembler (*Rép.*, VI, 500 c-d ; X, 613 b 1 ; *Théétète*, 176 b 1-3). L'« absence d'envie » qui caractérise la divinité (*Phèdre*, 247 a 7 ; *Timée*, 29 e 1-4) lui fait vouloir cette imitation [17].

Nous n'insisterons pas sur le stoïcisme ancien, bien que la citation d'Aratus-Cléanthe soit notre propos ; il suffira de renvoyer à un article de M. Zerwick et aux pages où nous avons traité la question [18]. Mais, bien qu'il soit légèrement postérieur à saint Paul, Épictète mérite une mention. A la théologie d'un vague panthéisme où l'homme doit finalement se perdre, il allie, il substitue presque le sentiment d'une filiation divine [19].

Se rappeler une origine divine, se rendre le plus possible semblable à Dieu, Épictète s'accorde là-dessus avec Platon ; mais aucun d'eux n'a osé dire à l'homme : « deviens Dieu » ; le mot θεοῦν leur est étranger. Avant même la théurgie de Jamblique (fin du IIIe siècle de notre ère) et sans aller jusqu'aux excès de la magie, qui se fait forte de contraindre Dieu, de le plier à sa volonté, l'hermétisme suppose constamment la parenté de l'âme avec Dieu ; et ce dès la fin du Ier siècle, l'époque où Dion Chrysostome, le protégé de Nerva

14. Sur cette tablette, qui porte le nº 17 dans les *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz (à partir de la 5e éd., 1934-1938), cf. ci-dessus, p. 194-195.

15. Sopater, Διαίρεσις ζητημάτων (ap. Walz, *Rhet. gr.*, VIII, 115, 3) ; cf. E. Rohde, *Psyché*, p. 241, n. 1.

16. Cf. « Platon et les mystères d'Éleusis », in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXVIII, 1964, p. 9-13.

17. Ci-dessus, p. 253.

18. Cf. M. Zerwick, in *Verbum Domini*, XX, 1940, p. 307-321 ; ci-dessus, p. 267-268.

19. Ci-dessus, p. 275-276.

et de Trajan, énonce encore comme un dogme cette parenté : tout être intelligent tient de la nature une représentation de l'essence des dieux « en raison de sa parenté avec eux » (XII, — *Discours Olympique*, — 27) ; « les dieux nous aiment, parce que nous sommes de leur race » (XXX, 26). Nous avons vu que le but final de l'hermétisme et de la gnose est la divinisation [20].

Les notions de parenté, d'assimilation (*homoiôsis* ὁμοίωσις), d'appropriation (*oikeiôsis* οἰκείωσις, celle-ci peut-être empruntée à Théophraste par les stoïciens pour désigner « l'accord d'appartenance du vivant à lui-même ») [21] ont beaucoup de traits communs ; mais les deux premières surtout forment l'arrière-plan de la citation paulinienne. L'*homoiôsis* ὁμοίωσις pourrait se définir l'effort pour retrouver la *syngeneia* συγγένεια, qui dans le christianisme se confond avec l'image, *eikôn* εἰκών ; tous les commentaires patristiques sur *Gen.* 1, 26 agitent ces idées à propos de l'« image et ressemblance ». Le P. Festugière invitait jadis « un courageux » à écrire l'histoire de l'*homoiôsis* ὁμοίωσις, d'Homère à la patristique [22]. L'histoire de la *syngeneia* suit un développement parallèle [23]. Chez certains auteurs, comme Pindare ou Épictète, la *syngeneia* apparaît mieux ; chez d'autres, Platon et sans doute aussi Marc-Aurèle, c'est l'*homoiôsis*. Les Pères parlent moins de *syngeneia* que d'*eikôn* et d'*homoiôsis* ; et pourtant il y a les deux chez Léon le Grand : « Agnosce, o christiane, dignitatem tuam ; et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire » [24]. Avec Manilius (*Astronomica*, IV, 895, « exemplumque dei quisque est in imagine parva ») et Cicéron (*De legibus*, I, 59, « qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum »), *eikôn* était entré dans le vocabulaire de la syngeneia [25]. Toutes ces voix parlaient aux auditeurs du *Discours à l'Aréopage*.

20. Cf. ci-dessus, p. 324.
21. Expressions de A.-J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, 1961, p. 109 ; on trouvera là (p. 107 sv.) une bonne étude de la question, avec la bibliographie.
22. Cf. A.-J. Festugière, in *La Vie spirituelle*, 1er mai 1939, *Supplément*, p. [90].
23. C'est le sujet même de *Syngeneia*.
24. Leo Magnus, *Sermo* XXI (I *in Nativ. Dom.*), 3 (*S. C.*, 22, p. 74).
25. Cf. H. Merki, *Homoiôsis théôy* (« Paradosis », 7), Fribourg, 1952, p. 67.

APPENDICE

LE VOCABULAIRE RELIGIEUX DES GRECS [1]

Abatos (ἄβατος, d'ἀ + βαίνειν), « infranchissable », a le sens d'« inaccessible » à côté de *hiéron* ἱερόν (Platon, *Lachès*, 183 b 4), lui-même qualifié de *hagion* ἅγιον dans le *Critias* de Platon, 116 c 4-5 ; épithète dans le premier cas (ἄβατον ἱερόν, en parlant de Lacédémone), *abatos* est attribut dans le second : ἱερὸν ἅγιον αὐτόθι τῆς τε Κλειτοῦς καὶ τοῦ Ποσειδῶνος ἄβατον ἀφεῖτο. Comme substantif neutre, l'*abaton*, bien connu au IVe siècle a. C. par les stèles d'Épidaure, diffère peu de l'*adyton* ἄδυτον, « saint des saints d'un temple » [1bis] : au propre chez Hérodote ou Pindare et une fois dans la seconde stèle d'Épidaure (*I. G.*, IV, 952 = IV, 1², 122, l. 113) ; au figuré chez Platon, *Théétète*, 162 a 2. A Éleusis, c'est l'*anaktoron*.

Agathos (ἀγαθός) : voir *daimôn* δαίμων et *tychè* τύχη. *Agathos daimôn* est d'ordinaire semblable à *agathè tychè* [2].

Agalma (ἄγαλμα, τό), défini par les lexicographes anciens (Aristarque ap. Apoll. soph., 6, 30 ; Hésychius) « tout ce dont on se réjouit », πᾶν ἐφ' ᾧ τις ἀγάλλεται, a signifié « parure » ou « offrande » (sacrée) avant de prendre le sens de « statue », qui devient courant à partir du Ve siècle a. C. Pourtant, dans le *Timée* de Platon, A.-J. Festugière le traduit « objet de délice » [3] ; mais les textes des *Lois* (XI, 931 a 1) et de l'*Epinomis* (984 a 1), qui rapprochent *eikonas* εἰκόνας et *agalmata* ἀγάλματα, désignent bien des « statues », comme le v. 306 des *Nuées* d'Aristophane (ναοί... καὶ ἀγάλματα). En somme, « est *agalma* ce qui ' réjouit ', donc la statue qui fait la joie du dieu, soit parce qu'elle le représente et lui permet de se contempler dans sa beauté, soit parce qu'elle lui est offerte, comme un cadeau, et dans ce cas l'*agalma* peut aussi bien figurer le dieu lui-même qu'un mortel, un animal, un trépied, une peinture, un bouclier, bref n'importe quelle offrande capable de susciter la joie du dieu » [4].

Bibliographie.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, II, Berlin, 1919, p. 388.
F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, p. 99-102.

1. Voir p. 293-296 et 308-310 les notes lexicographiques sur le « péché » et l'« extase ».
1 *bis*. P. Lévêque, *L'Aventure grecque*, Paris, 1964, p. 537.
2. Cf. W. Crönert, in *Passow's Wörterbuch der gr. Sprache*, c. 19.
3. A.-J. Festugière, *Révélation*, II, p. 110, note ; *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 374, n. 2.
4. G. Roux, in *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 374.

A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Paris, 1949, p. 110, note ; *R. É. G.*, LXXV, 1962, p. 374, n. 2.
H. Bloesch, *Agalma. Kleinod, Weihgeschenk, Gottbild*, Berne-Bümpliz, 1943.

Le groupe *agos, hagios, hagnos* (ἄγος, ἅγιος, ἁγνός).

L'idée générale du groupe est celle de « sainteté », de « pureté ». Mais l'« ambivalence du sacré », mise en relief par R. Caillois [5], puis par P. Chantraine et O. Masson [6], — celle qui se retrouve pour *hosia* (ὁσία, ἡ) et pour lat. *sacer* [7], — permet d'y rattacher *agos* (ἄγος, τό) « souillure ». L'esprit doux s'explique, en partie au moins, par la psilose ionienne [8].

« Le sacré peut être, soit l'abominable, soit la pureté religieuse, le point commun à ces deux notions étant l'interdit » [9].

Les adjectifs *hagios* et *hagnos* sont apparentés à *hazesthai* (ἅζεσθαι), « révérer avec crainte » (l'*awe* anglais). Le mot *hagnos* « a d'abord qualifié un lieu où s'est produit un phénomène surnaturel qui a causé une sainte crainte » [10] ; d'où le sens de « saint, inviolable », qui s'est étendu à d'autres réalités sacrées. Il a glissé à l'idée de pureté par l'idée de séparation [11]. A l'époque hellénistique, quand *hagnos* ne s'emploie plus communément qu'au sens de « pur », *hagios* reste seul pour celui de « saint » [12], où on le trouvait dès Platon associé à *semnos* (σεμνός) [13] ; l'un et l'autre sont proches de *hiéros* (ἱερός).

Bibliographie.

E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (« R. G. V. V. », VI), Giessen, 1910, surtout p. 42-54.
E. Williger, *Hagios* (« R. G. V. V. », XIX, 1), Giessen, 1922.
W. Ferrari, « Due note su ΑΓΝΟΣ » (*St. it. di fil. cl.*, N. S., XVII, 1940, p. 33-53).
A.-J. Festugière, *La Sainteté* (« Mythes et religions »), Paris, 1942.
L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote* (« Études et commentaires », 12), Paris, 1952.
P. Chantraine-O. Masson, « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot ἄγος et ses dérivés », in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 85-107.
R. Caillois, *L'Homme et le sacré*[3], Paris, 1963, II. *L'Ambiguïté du sacré* (p. 35-70).

Adyton (ἄδυτον, τό) : v. *abatos*, fin.

5. R. Caillois : v. *infra*, bibliographie.
6. P. Chantraine-O. Masson, v. *infra*, *ibid.*
7. Cf. *Rech. de sc. rel.*, XLII, 1954, p. 413-414 ; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, *passim*.
8. Ceci d'après l'*Etymologicum Gudianum*, ed. De Stefani, I, Leipzig, 1909, p. 12, l. 13, s'il faut lire ἄγους au lieu de ἄγος avec c (Vind. 23, XII[e] s.) et z (Paris. gr. suppl. 172, XIII[e]). Avis contraire de H. Frisk, *G. E. W.*, I, Heidelberg, 1960, p. 14, et de L. Moulinier (*Le Pur*, p. 15, n. 3), qui s'appuie sur une communication orale de P. Chantraine ; mais celui-ci admettrait dans les *Mélanges Debrunner* « que *agos* ait perdu assez tôt son aspiration étymologique » (p. 98).
9. P. Chantraine-O. Masson, *o. c.*, p. 104. Analyse de cet article in *Dict. de la Bible. Supplément*, VII, 1962, c. 475 (ci-dessus, p. 293-294).
10. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, p. 10.
11. Id., *ibid.*, p. 11.
12. Id., *ibid.*, p. 20.
13. Cf. Platon, *Criton*, 51 a 9 ; *Sophiste*, 249 a 2.

Athanatos (ἀθάνατος), « immortel », qui aura plus tard pour synonyme *aidios* ἀίδιος et *aiônios* αἰώνιος (chez Platon par exemple), est dès l'origine l'épithète de nature des dieux ; Homère oppose régulièrement « les Immortels » (toujours au pluriel) aux mortels (*thnètoi* θνητοί, *brotoi* βροτοί) ; l'*Odyssée* (5, 218) associe *athanatos* et *agèrôs* (ἀγήρως, « soustrait à la vieillesse »). A partir d'Hérodote (II, 123), peut-être sous l'influence du pythagorisme, il s'applique à l'âme, surtout chez Platon, qui s'en sert constamment dans le *Phédon* (v. g. 73 a 2, ἀθάνατον... ἡ ψυχή) et l'associe à *anôléthros* (ἀνώλεθρος : *Phédon*, 106 b 1 ; *Epinomis*, 981 e 7).

Bibliographie.

Lexikon des frühgriechischen Epos, 2e livr., Göttingen, [1956], c. 194-205.
E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928.
R. K. Gaye, *The Platonic Conception of Immortality...*, Londres, 1904.

Aidôs (αἰδώς, ἡ), « respect » (de soi-même et des autres), « honte », a eu d'abord, pour É. Benveniste, un sens collectif : « L'évolution du sens (de *némésis* νέμεσις) peut s'éclairer par celle d'un terme qui lui est associé dans l'usage homérique, αἰδώς (cf. N 122, αἰδὼς καὶ νέμεσις ; ajoutons : Hésiode, *Travaux*, 200) ; l'un et l'autre désignent des représentations *collectives*. Αἰδώς énonce le sentiment collectif de l'honneur et les obligations qui en résultent pour le groupe. Mais ce sentiment prend sa vigueur et ces obligations sont le plus vivement ressenties quand l'honneur collectif est lésé. Alors l'honneur de tous, bafoué, devient la ' honte ' de chacun » [14].

Peut-être le sentiment collectif est-il premier ; mais il a toujours coexisté avec le sens individuel. Celui-ci apparaît nettement dans un fragment de Démocrite (254 D.-K.) : « Il ne faut pas respecter (αἰδεῖσθαι) les hommes plus que soi-même ». « Respect de soi-même et des autres », telle est la nuance qui rapproche *aidôs* de *sôphrosynè* (σωφροσύνη), *déos* (δέος), *aiskhynè* (αἰσχύνη), auxquels Platon l'associe (cf. surtout *Lois*, I, 647 a ; II, 671 d ; III, 699 c). Le « respect de soi-même » a donné naissance à la conscience du moi, à la personnalité morale. Dans le drame, c'est à *dikè* (δίκη), chez Eschyle, ou à *eusebeia* (εὐσέβεια), chez Sophocle, que l'*aidôs* se trouve associée. Elle y prend une valeur religieuse, celle de la « crainte sacrée » (*Ehrfurcht*), du *sebas* (σέβας), qu'Oreste éprouve devant le sein maternel qu'il va transpercer (Esch., *Choéph.*, 896-899).

Bibliographie.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1931, p. 353-356 ; cf. II, 1932, p. 393, n. 1.
C. E. von Erffa, *Aidôs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig, 1937 (*Philologus*, Suppl.-Bd XXX, 2).
W. J. Verdenius, « *Aidôs* bei Homer », in *Mnemosyne*, III, 12, 1944, p. 47-60.
R. Couffignal, « Sur l'*eusebeia* d'Eschyle », in *Rech. de sc. rel.*, XXXIV, 1947, p. 328-346, surtout p. 332-335.
É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, p. 79-80.
R. Stark, *Aristotelesstudien* (« Zetemata », 8), Munich, 1954, p. 64-86.
H. North, *Sophrosyne* (« Cornell Studies in Class. Philol. », 35), Ithaca (New York), 1966.

Aîsa (αἶσα, ἡ) et *moîra* (μοῖρα, ἡ), « part, lot, sort », sont presque synonymes [14 bis]. On a tenté de les distinguer : *aîsa* serait plus général, *moîra* davantage lié à l'expé-

14. É. Benveniste, *Noms d'agent...*, p. 79.
14 *bis*. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 358 et n. 2.

rience individuelle [15] ; l'un et l'autre désignent le « destin », ce qui les fait gloser dans les scolies homériques par *heimarménè* (εἱμαρμένη, ἡ), mot d'ailleurs de même racine que *moîra* (q. v.). Un autre participe passé passif, *péprômènè* (πεπρωμένη, « accordé »), qualifie *aîsa* chez Bacchylide (17, 26).

Bibliographie.

W. Ch. Greene, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1944, surtout app. 4 (p. 401-402).
U. Bianchi, *DIOS AISA. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Rome, 1953.
B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1965.

Aiôn (αἰών, ὁ ou ἡ) a peut-être tout d'abord le sens physique de « moelle épinière », regardée comme le siège de la vie (*Hymne* homérique *à Hermès*, 42 et 119), d'où celui de « force vitale », attesté dans l'*Iliade* (19, 27), puis ceux de « persistance » et d'« éternité ». Le rapport avec l'idée de vie domine [16] : « de la signification originelle ' durée de la vie ' le mot est venu, par suite de la spéculation philosophique sur le monde, à désigner une vie sans limites et finalement l'éternité proprement dite » [17]. Contre R. B. Onians, A.-J. Festugière a maintenu comme sens principal « durée de vie » [18]. Dans l'hermétisme, « Aiôn prend constamment, comme second dieu, une place intermédiaire entre le dieu suprême transcendant de la philosophie grecque et le monde... De même dans les *Oracles chaldaïques* » [19].

Bibliographie.

E. C. E. Owen, « *Aiôn* and *aiônios* », in *Journal of Theological Studies*, XXXVII, 1936, p. 265-283, 390-404 (cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, fasc. 1, 1961, p. 55-57 ; surtout p. 56, sur les éons gnostiques).
É. Benveniste, « Expression indo-européenne de l' ' éternité ' », in *B. S. L.*, XXXVIII, 1937, p. 103-112.
A.-J. Festugière, « Le sens philosophique du mot *aiôn* », in *La parola del passato*, IV, 1949 (nº 11), p. 172-189 ; « Les cinq sceaux de l'Aiôn alexandrin », in *Revue d'Égyptologie*, VIII, 1951, p. 63-70 ; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris, 1954, p. 152-199.
A. Degani, *AIÔN da Omero ad Aristotele*, Padoue, 1961.
M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², 1961, p. 498-505.

Hamartia (ἁμαρτία, ἡ), *amplakia* (ἀμπλακία, ἡ), « erreur, faute » : deux mots, — le second manque chez Homère, — dont l'étymologie reste inexpliquée. Le verbe *hamartanein* (ἁμαρτάνειν) « apparaît sous diverses formes, vingt-neuf fois dans l'*Iliade* » [20] ; on l'y trouve associé à « transgresser », *hyperbainein* (ὑπερβαίνειν), la seule fois où il désigne une faute morale : « Les hommes, dit Nestor à Achille, les fléchissent (les dieux) avec des offrandes, de douces prières, des libations et les fumées des sacrifices, quand ils viennent les implorer après quelque faute ou erreur » (9, 499-501 ; trad. P. Mazon). Dans un passage comme *Odyssée*, 22, 154-155, où Télé-

15. Cf. U. Bianchi, *DIOS AISA*, p. 26.
16. Cf. A.-J. Festugière, in *La parola del passato*, IV, 1949 (nº 11), p. 189.
17. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 499, n. 5.
18. Cf. A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LXVI, 1953, p. 398 et 403, à propos de R. B. Onians, *The Origins of European Thought...*, Cambridge, 1951, p. 200 sv.
19. M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 501.
20. J. Dumortier, in *Mél. de sc. rel.*, XVI, 1959, p. 17.

maque s'accuse auprès d'Ulysse : « Mon père, c'est moi seul qui ai commis cette erreur, et nul autre n'est en cause », « tout rapport à l'intention et à la volonté fait défaut » [21]. Chez Thucydide (I, 42), « le parallélisme nous contraint à donner un sens voisin aux deux verbes » *hamartanein* ἁμαρτάνειν et *adikeîn* ἀδικεῖν [22] ; mais c'est Platon qui, par sa transposition d'*Iliade*, 9, 501 au l. II de la *République* (365 e 4-8), a définitivement établi le rapport *hamartia* ἁμαρτία - *adikia* ἀδικία [23] ; pourtant, même avec lui, et jusque chez Épictète, on ne peut parler de « péché » qu'analogiquement [24].

Bibliographie.

K. Latte, « Schuld und Sünde in der griechischen Religion », in *Archiv für Religionswissenschaft*, XX, 1920-1921, p. 254-298.
O. Hey, « *HAMARTIA* », in *Philologus*, LXXXIII, 1927-1928, p. 1-17 et 137-163.
J. Dumortier, « Le sens du péché chez les Grecs au Ve siècle », in *Mélanges de science religieuse* (Lille), XVI, 1959, p. 5-20 ; XVII, 1960, p. 5-39.
A. Jagu, « Les philosophes grecs et le sens du péché », in *Théologie du péché*, Paris, 1960, p. 189-240.
A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, Oxford, 1960.
P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, Paris, 1960.
É. des Places, « Péché (chez les Grecs) », in *D. B. S.*, VII, 1962, c. 471-480 ; ci-dessus, p. 289-300.

Anathèma (ἀνάθημα, τό), « offrande consacrée », — sur un monument ou dans un sanctuaire en témoignage de gratitude pour une conquête, une victoire, tout succès dû à l'appui divin, — se trouve chez Platon associé à *eukhè* (εὐχή) « prière » et à *thysia* (θυσία) « sacrifice ». Le verbe *anatithénai* (ἀνατιθέναι) signifie en général « consacrer » et, en ce sens, a pour synonyme *kathiéroûn* (καθιεροῦν).

Bibliographie.

J. Rudhardt, *Notions*, Genève, 1958, p. 214-218, 223 sv.

Aparkhè (ἀπαρχή, ἡ), « prémices » des récoltes, — offertes surtout aux déesses d'Éleusis, — désigne aussi le rite initial que l'on célèbre avant d'entamer la récolte ou le butin. « La consécration des prémices consiste principalement dans leur destruction » [25], ce qui la distingue de l'*anathèma*.

Bibliographie.

J. Rudhardt, *ibid.*, p. 219-222 ; P. Mazon, « Une formule homérique » (ἐπαρξάμενοι δεπάεσσιν) », in *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, p. 319-325.

Aporrhètos (ἀπόρρητος), « indicible, secret », appartient à la terminologie des mystères. Les *aporrhèta* y sont « les formules rituelles qui complétaient, éclaircissaient ce que les initiés avaient vu » [26] ; on peut les rapprocher des « symboles » chaldaïques

21. H. Vos, in *Lexikon des frühgr. Epos*, 4e livr., Göttingen, [1964], c. 609.
22. J. Dumortier, *ibid.*, p. 18.
23. Précisions dans l'article « Péché (chez les Grecs) », in *Dict. de la Bible. Supplément*, VII, 1962, c. 477 (ci-dessus, p. 296).
24. *Ibid.*, c. 479-480 (ci-dessus, p. 298-299).
25. Cf. J. Rudhardt, *Notions*, p. 222.
26. P. Foucart, *Mystères*, p. 421, ap. P. Boyancé, *Culte*, p. 50 et n. 4.

ou néoplatoniciens (*symbola, synthèmata*) [27]. *Arrhètos* (ἄρρητος) a parfois le même sens ; mais il s'applique surtout au « silence mystique » [28].

Ara (ἀρά, ἡ), « malédiction », s'oppose chez Platon à *eukhè* (εὐχή), « prière », mais ne s'en distinguait pas à l'origine [29] : « les mots de la famille d'*ara*... désignent comme *eukhè* les prières de sollicitation et les prières votives » [30] ; en général, « les deux formes et leurs dérivés... désignent... aussi bien des prières bienveillantes que des imprécations » ; mais comme *ara* et sa famille soulignent dans les prières « leur simple vertu de parole agissante », ces mots « nomment plus souvent une malédiction qu'une prière bienveillante » [31].

Atè (ἄτη, ἡ), « erreur » (Chantraine), « dommage, faute, aveuglement » (Frisk), est à rapprocher d'ἀάω « égarer » (l'esprit); le rapport [32] a pour lui les figures étymologiques d'*Iliade*, 19, 91 (ἄτη ἣ πάντας ἀᾶται) et 136 (ἄτης, ἧ πρῶτον ἀάσθην), et toute l'ancienne poésie grecque, qui voit dans l'*atè* « cet esprit d'imprudence et d'erreur » châtiment de l'*hybris* ; c'est la leçon de l'*Orestie* d'Eschyle, que le poète résume par avance en deux vers des *Perses* (821-822) : « La démesure (*hybris*) en mûrissant produit l'épi / de l'erreur (*atès*), et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes » (Trad. P. Mazon).

Bibliographie.

E. R. Dodds, *Les Grecs*, surtout p. 15-30.

Bothros (βόθρος, ὁ), *bômos* (βωμός, ὁ), *eskhara* (ἐσχάρα, ἡ). Par opposition à l'autel surélevé des Olympiens, le *bômos*, — table d'offrande quadrangulaire arrosée de sang ou de libation, — le *bothros* (« trou ») et l'*eskhara* (« foyer ») sont les autels des divinités chtoniennes. Le *bothros* n'est qu'une fosse creusée dans le sol, employée surtout dans le culte des morts ; cette fosse s'appelle parfois *eskhara* [33] ; mais le mot désigne d'ordinaire un autel bas, qui dans sa totalité présente l'aspect d'un foyer ; c'est le cas pour « les autels creux des morts, des héros ou des dieux *chtoniens*, lorsqu'on y brûle les chairs des victimes » [34].

Bibliographie.

F. Robert, *Thymélè* (« Bibl. des Éc. fr. d'Ath. et de Rome », 147), Paris, 1939, surtout p. 160 sv., 185 sv.

C. G. Yavis, *Greek Altars*, Saint-Louis, 1949.

27. Cf. P. Boyancé, *ibid.*, p. 51.

28. Cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico* (« R. G. V. V. », XVI, 2), Giessen, 1919 ; J. Souilhé, « Le silence mystique », in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, IV, 1923, p. 128-140.

29. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 158.

30. J. Rudhardt, *Notions*, p. 190.

31. Id., *ibid.*, p. 201.

32. Sur ce rapport, cf. H. Seiler, « Homerisch ἀάομαι und ἄτη », in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Alb. Debrunner*, Berne, 1954, p. 409-417, et, du même auteur, l'article ἀάω du *Lexikon des frühgr. Epos*, 1re livr., Göttingen, [1955], c. 9-12.

33. Scoliaste à Euripide, *Phéniciennes*, 274, cité par J. Rudhardt, *Notions*, p. 250 et n. 3.

34. F. Robert, *Thymélè*, p. 186.

Goès (γόης, ὁ), « enchanteur », puis « sorcier, charlatan », — plus attique que *magos* (μάγος, ὁ) d'après Phrynichus [35], — n'est pas sans rapports avec le chamanisme. La racine exprime l'idée de lamentation.

Bibliographie.

W. Burkert, « ΓΟΗΣ. Zum griechischen ' Schamanismus ' », in *Rheinisches Museum*, CV, 1962, p. 36-66.

Goèteia (γοητεία, ἡ), « prestiges, sorcellerie », se trouve chez Platon associé à *épôydè* (ἐπῳδή, ἡ), q. v.

Daimôn (δαίμων, ὁ), « démon », vient de *daiesthai* (δαίεσθαι), « diviser », comme *moîra* (μοῖρα, ἡ), « sort », de *meiresthai* (μείρεσθαι), « distribuer ». Le singulier et le pluriel ont évolué en sens contraire : « A mesure qu'on s'éloigne d'Homère, *daimôn* au singulier perd de plus en plus la valeur d'une personne pour se rapprocher du neutre » [36]. Mais « non au pluriel : l'évolution de *daimonés* est toute contraire. Dénotant à l'origine un aspect de la divinité, le mot en vient à signifier une classe particulière d'êtres divins, intermédiaires entre les *théoi* et les hommes. Les *daimonés* d'Hésiode sont encore des dieux » [37]. Au Ier siècle de notre ère, les deux conceptions se mêleront, et « démon » deviendra un équivalent assez vague de divinité bonne ou mauvaise.

Bibliographie.

E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928, p. 522, n. 3.
M. Detienne, *La Notion de daimôn dans le pythagorisme ancien* (« Bibl. de la Fac. de Philosophie... de Liège », 165), Paris, 1963.
É. des Places, « Quasi superstitiosiores », in *Studiorum paulinorum congressus 1961*, II, Rome, 1963, p. 183-188 (repris ci-dessus p. 113-117).

Deisidaimôn (δεισιδαίμων), « superstitieux », est formé de *deis-* (crainte) et de *daimôn*. Le sens péjoratif de « superstitieux » ne date que de Ménandre, alors que celui de « religieux » est attesté dès Xénophon et Aristote ; mais il est devenu le plus ordinaire.

Bibliographie.

P. J. Koets, *DEISIDAIMONIA*, diss. Utrecht, Purmerend, 1929.
H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (« R. G. V. V. », XXI, 2), Giessen, 1929.
A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 73-80.
S. Eitrem, « Zur Deisidämonie », in *Symbolae Osloenses*, XXXI, 1955, p. 155-169.
É. des Places, « Quasi... » (v. *daimôn*), p. 188-191 (= ci-dessus, p. 331-333).
D. Kaufmann-Bühler, s. v. « Eusebeia », in *R. A. C.*, VI, 1966, c. 1016-1020.

Eikôn (εἰκών, ἡ), « image, copie », et le verbe *éoikénai* (ἐοικέναι), « ressembler » (à), ont plus d'importance pour les philosophes et les Pères de l'Église que pour la langue cultuelle.

Bibliographie.

H. Willms, *Eikôn. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus.* Ier Teil. *Philon von Alexandria*, mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit, Münster, 1935.

35. P. 56, 8 de Borries.
36. A.-J. Festugière, *Contemplation*, p. 270.
37. Id., *ibid.*, p. 270, n. 3.

G. B. Ladner, « The Concept of the Image in the Greek Fathers... », in *Dumbarton Oaks Papers*, VII, 1953, p. 1-34.

Et surtout les articles *Eikôn* (G. B. Ladner, c. 771-786) et *Ebenbildlichkeit* (H. Merki, c. 461-479) au t. IV (1959) du *R. A. C.* ; l'article *Eikôn* du *P. G. L.*, 2e livr., Oxford, 1962, p. 410-416.

Heimarménè (εἱμαρμένη, ἡ), « destin, fatalité », a la même racine que *moîra* (μοῖρα) et, comme *moîra*, voisine pour le sens avec *aîsa* (αἶσα), q. v. Le mot n'apparaît pas comme substantif avant Platon, qui l'associe à son quasi-synonyme *anankè* (ἀνάγκη) ; il aura d'autres équivalents dans la Fortune (*Tychè* Τύχη) et le *fatum* latin.

Bibliographie.

W. Gundel, s. v. *Heimarmene*, ap. P.-W., VII, 1912, c. 2622-2645.
A.-J. Festugière, *Idéal*, Paris, 1932, p. 101-115 ; *R. É. G.*, LVIII, 1945, p. 39-42 ; *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 108, n. 1.
M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 363 ; II², p. 278 et 506-507.
H. Schreckenberg, ANANKE (« Zetemata », 36), Munich, 1964.

Énagizein (ἐναγίζειν) désigne l'action de « sacrifier » dans le culte des héros ou celui des morts, alors que dans le culte des dieux cette action s'exprime par θύειν : on sacrifie « à un mort ou à un héros sur un autel bas du type *eskhara*, ou directement sur leur tombeau » [38]. L'offrande est, sinon brûlée ou tout à fait anéantie par le rite, du moins complètement soustraite à l'usage des vivants [39]. Aux *énagismata* sont associées des offrandes liquides, *khoai* (χοαί) [39 bis].

Epiphaneia (ἐπιφάνεια, ἡ) n'a que des sens profanes (« surface, apparence, dignité ») à l'époque classique ; la signification rituelle d'« épiphanie », spécialement de « théophanie », est hellénistique ; à la fin de l'antiquité, le mot s'emploie, chez Jamblique et dans l'hermétisme par exemple, pour la « manifestation » théurgique d'un dieu.

Bibliographie.

F. Pfister, « Epiphanie », ap. P.-W., S.-Bd IV, 1925, c. 277-323.
E. Pax, *Epiphaneia* (« Münchener theol. Studien », I, 10), Munich, 1955 ; « Epiphanie », in *R. A. C.*, V, 1962, c. 832-909.
A. J. Vermeulen, *Epiphaneia*, in « Graecitas et Latinitas christianorum primaeva », Suppl. I, Nimègue, 1964, p. 7-44.

Epopteia (ἐποπτεία, ἡ), « époptie », degré supérieur de l'initiation aux mystères d'Éleusis, — par opposition au premier degré, la *muèsis* (μύησις), — a pris souvent le sens général de « contemplation ».

Bibliographie.

E. Fascher, « Epopteia », in *R. A. C.*, V, 1962, c. 973-983.

Epôydè (ἐπῳδή, ἡ) est l'« incantation » médicale, lustrale, apotropaïque, éducative dans les *Lois* de Platon, chez qui elle est associée à *goèteia* (q. v.), à *télétè*, à *pharmakon*. Ses emplois magiques ne doivent pas faire oublier les autres aspects.

38. J. Rudhardt, *Notions*, p. 238 ; cf. p. 251.
39. Id., *ibid.*, p. 239.
39 *bis*. Id., *ibid.*, p. 248 (v. ci-après s. v. *spendein*).

Bibliographie.

F. Pfister, « Epode », ap. P.-W., S.-Bd IV, 1925, c. 323-344.
P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 7-165, surtout 35-42.
W. Theiler, in *Festschrift K. Meuli* (= *Schw. Archiv f. Volksk.*, XLVII, 1951), p. 196-197.
P. Lain-Entralgo, in *Hermes*, LXXXVI, 1958, p. 298-323.
Y. Brès, *La Psychologie de Platon*, Paris, 1968, p. 346-348.

Eskhara (ἐσχάρα, ἡ). V. *bothros*.

Eusebeia (εὐσέβεια, ἡ), « piété », formé sur la racine **seb*. Cette vertu fait partie de la justice : « il faut donner aux dieux leur dû » [40], ce qui vaut de la piété privée comme de la piété officielle, sur laquelle nous sommes mieux renseignés. Et la justice envers les dieux impose « tout un ensemble d'idées et comme un état d'âme auquel on habituait dès l'enfance » [41] : respect du serment, sentiment de la faiblesse humaine. Elle s'étend à la piété filiale, aux devoirs envers les parents, à la sépulture des proches ; ici le modèle est Antigone.

Un synonyme d'*eusebeia* est *hosiotès* (ὁσιότης), q. v. ; au moins quand il s'agit des personnes, on ne peut guère dissocier les deux notions ; et pour l'Euthyphron du dialogue de Platon, l'*eusebeia* comme l'*hosion* concernent uniquement le culte des dieux [42]. J. Rudhardt tente la distinction suivante : « En face des mêmes comportements, l'*hosiotès* les définit en considération d'un ordre objectif avec lequel ils s'harmonisent, l'*eusebeia* les caractérise par leur accord avec une disposition intérieure dont ils procèdent » [43]. Mais *hosios* s'emploie au sens de *profanus*, « désacralisé », que ne peut avoir *eusebès* [44].

Bibliographie.

A. Bremond, *La Piété grecque*, Paris, 1914.
O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I, Berlin, 1926, p. 273 et 290.
A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 21-27.
J. C. Bolkestein, *HOSIOS en EUSEBES*, Amsterdam, 1936 (jusqu'au IVe siècle a. C.).
W. J. Terstegen, *EUSEBES en HOSIOS in het Grieksch Taalgebruik na de IVe Eeuw*, Utrecht, 1941 (après le IVe siècle).
J. Rudhardt, *Notions*, Genève, 1958, p. 12-17.
É. Benveniste, « *Profanus* et *profanare* », in *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles, 1960, p. 46-53.
D. Kaufmann-Bühler, « Eusebeia » (non chrétienne), in *R. A. C.*, VI, 1966, c. 985-1023.

Eukhè (εὐχή, ἡ), « vœu, prière », ne se distinguait pas primitivement d'*ara* (q. v.) : « nous voyons les auteurs employer alternativement dans un même texte des mots des deux familles pour signifier une malédiction » [45]. Nous avons étudié les diverses

40. A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 21 ; cf. Platon, *Euthyphron*, 12 d-e.
41. Id., *ibid.*, p. 23 ; cf. pour la suite p. 24-27.
42. Platon, *Euthyphron*, 12 e 5-7.
43. J. Rudhardt, *Notions*, p. 15.
44. Cf. É. Benveniste, in *Hommages à G. Dumézil*, p. 53 ; et voir *hosios*.
45. J. Rudhardt, *Notions*, p. 196 (la note 3 cite Sophocle, *Œdipe-Roi*, 236-267 et 744).

formes de la prière grecque et donné pour chacune d'elles l'essentiel de la bibliographie. (Voir l'*Index III, Thèmes*). Cf. A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux tragiques* (« Études et commentaires », 64), Paris, 1966.

Hérôs (ἥρως, ὁ), « héros », forme souvent avec *daimôn* la catégorie des demi-dieux [46] : « en grec, *héros* et *démon* peuvent parfois paraître équivalents » [47].

Bibliographie.

P. Foucart, *Le Culte des Héros chez les Grecs* (« Mémoires de l'Académie des I. et B.-L. », XLII, 1918).
L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of immortality*, Oxford, 1921.
P. Chantraine, in *C. R. A. I.*, 1954, p. 453-455.
M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 184-191.

Thambos (θάμβος, τό), « effroi sacré » (anglais *awe*), désigne la « stupeur où l'homme se trouve plongé lorsqu'il entre soudain en contact avec le monde surnaturel, le *daimonion* » [48].

Théos (θεός, ὁ, ἡ) et plus encore *theîon* représentent le principe religieux, rarement identifié à un dieu personnel, sauf à Zeus [49], et encore non chez Hérodote [50].

Bibliographie.

G. François, *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, 1957.
C. Gallavotti, « Morfologia di *Theos* », in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXIII, 1962, p. 25-43.

Thérapeia (θεραπεία, ἡ), « culte », spécialement « rituel de service » des Olympiens par opposition au rituel d'aversion des divinités chtoniennes, selon la division de Miss J. Harrison [51]. Au sens large, « la notion de *thérapeia* dépasse largement celle de rite ou de service cultuel. Elle comporte l'ensemble des actes et des conduites par lesquels l'homme témoigne de son respect pour les dieux ; elle comporte notamment la pratique de la justice et la moralité » [52].

Thrèskeia (θρησκεία, ἡ), « culte, piété », est « un mot ionien employé par Hérodote » qui « n'a pas pénétré dans la *koinè* » et « apparaît subitement, à la fois dans la littérature et les documents, à l'époque d'Auguste » [53] ; le terme s'applique aux cultes les plus variés et les plus normaux, non à des rites étrangers ou à des divinités étrangères [54].

46. Voir ci-dessus, p. 117-120.
47. P. Chantraine, in *C. R. A. I.*, 1954, p. 453.
48. A.-J. Festugière, *La Sainteté*, Paris, 1942, p. 3 ; cf. *La Grèce*, p. 41-47. Et voir ci-dessus, p. 309, à « extase » (vocabulaire, c).
49. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 739.
50. Id., *ibid.*, p. 760 (la n. 1 renvoie à I. M. Linforth, « Named und Unnamed Gods in Herodotus », in *Univ. of California Publ. in Class. Philol.*, IX, 7, 1928, p. 201-243).
51. Id., *ibid.*, p. 69 ; cf. p. 44.
52. J. Rudhardt, *Notions*, p. 141.
53. L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, p. 234.
54. Id., *ibid.*, p. 226-227 ; ceci contre J. van Herten, *Threskeia. Eulabeia. Hiketes*, diss. Utrecht, Amsterdam, 1934, p. 3-27 et 95-96.

Thysia (θυσία, ἡ), « sacrifice », a déjà fait l'objet d'un chapitre qui commence par quelques remarques de vocabulaire ; on complétera celles-ci par les observations de J. Rudhardt, dont son index donne un résumé détaillé [55].

Hiéreîon (ἱερεῖον, τό), « victime » : *a*) au sens strict, dans un sacrifice offert aux dieux : pour les morts, on emploie *tomia* (τόμια) et *entoma* (ἔντομα) [56] ; *b*) au sens large, tout animal tué [57].

Hiéreuein (ἱερεύειν) « abattre », désigne l'acte propre du *hiéreus* [58].

Hiéreus (ἱερεύς, ὁ), « prêtre » ; étymologiquement : qui a pour « fonction de manier des objets *hiéra* ou mieux d'en fabriquer, de rendre *hiéros* » [59].

Hiéros (ἱερός), « sacré », « exprime une véritable possession du sacré, avec toute l'efficacité qu'elle comporte », alors que *hagnos* et *hagios* « traduisent la valeur négative du sacré comme interdit » [60]. La continuité des sens ressort de travaux nombreux [61] ; il est moins sûr que la notion « chargé de puissance » en rende compte mieux qu'une autre [62]. Un fait demeure : la signification de *hiéros* s'est restreinte après Homère, en sorte que le mot et ses dérivés désignent seulement ce qui appartient à un dieu ou lui est consacré [63]. Nous venons de voir trois des principaux dérivés : *hiéreîon, hiereuein, hiéreus*. Comme substantif, *to hiéron* s'applique à un lieu consacré ; *ta hiéra* désigne des objets, des monuments, des institutions, des rites ; il peut signifier « sacrifice » ou « victime, offrande » [64].

Bibliographie.

J. Duchesne-Guillemin, in *Mélanges Boisacq*, I (= « Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves », Bruxelles, V, 1937), p. 333-338.
A. Pagliaro, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXI, 1947-1948, p. 32-57.
L. R. Palmer, in *Eranos*, LIII, 1955, p. 4-9.
P. Wülfing von Martitz, in *Glotta*, XXXVIII, 1959-1960, p. 272-307 ; XXXIX, 1960-1961, p. 24-43.
C. Gallavotti, in *L'Antiquité classique*, XXXII, 1963, p. 409-428.

Hikétès (ἱκέτης, ὁ), « suppliant », est de même racine que *hikneîsthai* (ἱκνεῖσθαι, « arriver en suppliant ») ; les *hikétai* homériques étaient des « arrivants » et à ce titre des hôtes ; ils le resteront jusque chez Platon (*Lois*, V, 730 a) ; mais ils ont été assez vite des « réfugiés » (dans un sanctuaire).

55. Cf. J. Rudhardt, *Notions*, p. 321 ; ci-dessus, p. 135-136.
56. Scolie à *Odyssée*, 11, 23, citée par J. Rudhardt, *ibid.*, p. 250 et n. 7.
57. Cf. J. Rudhardt, *ibid.*, p. 292.
58. Id., *ibid.*, p. 291.
59. Id., *ibid.*, p. 231.
60. P. Chantraine et O. Masson, in *Festschrift A. Debrunner*, Berne, 1954, p. 104.
61. Cf. les articles de J. Duchesne-Guillemin, A. Pagliaro, L. R. Palmer, C. Gallavotti, cités ci-après (bibliographie) ; et celui de H. Jeanmaire sur *hosia* (q. v.), in *R. É. G.*, LVIII, 1945, p. 73-74.
62. Malgré J. Rudhardt, p. 28-29.
63. Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 70 ; P. Wülfing von Martitz, in *Glotta*, XXXIX, 1960-1961, p. 24.
64. Cf. J. Rudhardt, p. 12 et 23.

Bibliographie.
J. C. A. van Herten, *Threskeia. Eulabeia. Hiketes*, diss. Utrecht, Amsterdam, 1934, p. 57-94 (résumé anglais p. 97-98).
J. Servais, in *B. C. H.*, LXXXIV, 1960, p. 112-147, surtout p. 122, n. 1 ; 131, n. 1 ; 143, n. 4.

Hilaskesthai (ἱλάσκεσθαι) « rendre propice » (*hiléôs* ἱλεώς). Le groupe appartient au plus ancien fonds grec, sans parenté au dehors. Synonymes : *meilissein, meilikhios* (μειλίσσειν, μειλίχιος) ; q. v.

Katharos (καθαρός), « pur », « terme religieux d'origine préhellénique » d'après A. Debrunner [65], s'applique à la propriété matérielle, rituelle ou morale ; en ce dernier emploi, au sens d'« exempt de souillure », il a pour antonyme *miaros* (μιαρός) [66]. Les substantifs correspondants sont *katharotès* (καθαρότης, ἡ) « pureté » et (formés sur καθαίρειν « purifier ») καθαρμός (ὁ) et κάθαρσις (ἡ) « purification ».

Bibliographie.
L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952.

Kathiéroûn (καθιεροῦν), « consacrer », « crée dans les *Lois* de Platon une atmosphère religieusement affective » [67]. La consécration du type καθιεροῦν s'oppose à la destruction du type καθαγίζειν [68].

Latreia (λατρεία, ἡ), « culte », proprement « service » comme *therapeia*, s'associe à *eukhè* (Platon, *Phèdre*, 244 e 2), à *eusebeia* (Plutarque, *Adul.*, 12 ; 56 e).

Makar (μάκαρ), *makarios* (μακάριος), « bienheureux », « épithète des dieux et des hommes, sans étymologie » [69], s'associe à *olbios* et à *eudaimôn* ; il s'emploie davantage pour les dieux (*hoi makarés*), comme *olbios* surtout pour les hommes ; mais les dieux peuvent être *olbioi* et l'homme *makar* [70] ; c'est le cas dans les *Bacchantes* d'Euripide, au v. 72, où le chœur qualifie l'initié à la fois de *makar* et d'*eudaimôn* : « μάκαρ décrit ce bonheur du point de vue d'un observateur, εὐδαίμων le donne du point de vue du sujet nanti d'un ' bon *daimôn* ' » [71] ; « μάκαρ, εὐδαίμων ont ici un sens plein » [72].

Mania (μανία, ἡ), « folie, délire », de « la racine indo-européenne **men ' mente agitare* ' » [73], peut s'appliquer à l'extase et à la divination : les mots *mantis* (μάντις, ὁ), *mantikè* (μαντική, ἡ) sont de la même famille [74].

65. H. Frisk, *G. E. W.*, I, p. 763.
66. Cf. le résumé de L. Moulinier, *Le Pur*, p. 436-437.
67. W. Theiler, in *Festschrift K. Meuli* (= *Schw. Archiv f. Volksk.*, XLVII, 1951), p. 194, n. 12.
68. J. Rudhardt, *Notions*, p. 289.
69. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 162.
70. Cf. K. Keyssner, *Gottesvorstellung... im gr. Hymnus*, Stuttgart, 1932, p. 143.
71. E. R. Dodds, *Euripides. Bacchae*, 2d Ed., Oxford, 1960, p. 75.
72. A.-J. Festugière, in *Eranos*, LIV, 1956, p. 80.
73. C'était le titre de la thèse latine d'A. Meillet (1897).
74. Voir les chapitres consacrés à la divination et à l'extase (p. 129 sv., 308 sv.).

Meilissein (μειλίσσειν), « apaiser, rendre propice », a pour synonyme *hilaskesthai* (ἱλάσκεσθαι, q. v.) et est d'étymologie obscure ; de même *meilikhios* (μειλίχιος), « bénin, propice », synonyme d'*hiléôs* (ἵλεως) : l'étymologie par *méli* (μέλι, « miel ») « paraît phonétiquement et sémantiquement exclue » [75] ; E. Schwyzer la retient cependant [76], et de toute façon « le rapprochement avec l'idée de miel s'est opéré de bonne heure », à la faveur des rites [77]. Nous avons vu, parmi les épithètes de Zeus, celle, si importante, de Meilikhios.

Miaros (μιαρός), « impur », antonyme de *katharos* (καθαρός, q. v.), n'a pas de relation assurée en dehors du grec ; de même *miasma* (μίασμα, τό), « souillure ».

Bibliographie.

L. Moulinier, *Le Pur*, 1952 ; voir l'index, p. 438-439.
J. Rudhardt, *Notions*, surtout p. 46-48.

Moîra (μοῖρα, ἡ), « part, destin », quasi synonyme d'*aîsa* (αἶσα, q. v.), a la même racine que *meiromai* (μείρομαι), « recevoir pour sa part » ou « partager ». C'est chez Homère une force qui tend à devenir un agent personnel parfois supérieur à Zeus [78].

Bibliographie.

P. Chantraine, in *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandœuvres-Genève, I, 1954, p. 47-79, surtout 69-73.
M. P. Nilsson, *Geschichte*, I², p. 361 et n. 2.
E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, tr. fr., Paris, 1965, p. 18 sv.
P. Ramat, in *Studi italiani di filologia classica*, XXXII, 1960, p. 215-248.
W. Pötscher, in *Wiener Studien*, LXXIII, 1960, p. 5-39.

Myeîn (μυεῖν), « initier », s'est formé à côté de *myein* (μύειν), « fermer » (la bouche, les yeux). L'onomatopée de la racine se retrouve dans *mythos* (μῦθος) [79]. De là viennent *mystès* (μύστης, ὁ), « myste », et *mystèrion* (μυστήριον, τό), « mystère », que pendant longtemps la langue n'emploie qu'au pluriel.

Bibliographie.

É. des Places, in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXVIII, 1964, p. 11-17.
L. Séchan et P. Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris, 1966, p. 167, n. 188.

Naos, néôs (ναός, νεώς, ὁ), « temple », pourrait être en rapport avec *naiein* (ναίειν), « habiter » [80] ; en effet le temple est l'habitation de la divinité, non un lieu de réunion pour la prière ; les adorateurs n'y pénètrent pas ; le culte a lieu devant les temples ou près d'eux.

75. Ch. Picard, in *R. H. R.*, CXXVI, 1942-1943, p. 127, renvoyant à P. Chantraine, in *Mélanges Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, p. 169-174 ; cf. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 195.
76. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, Munich, 1939, p. 518, α) 1.
77. P. Chantraine, art. cité n. 75, p. 174.
78. Cf. *Religions*, p. 166, où j'ai traduit K. von Fritz, in *The Review of Religion*, XV, 1950-1951, p. 50-51.
79. Cf. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 280.
80. Cf. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 288.

Némésis (νέμεσις, ἡ), « juste attribution, indignation », est, comme l'*atè* (q. v.), le châtiment de l'*hybris* ; mais sur le rapport de sens « entre *némô*, qui indique le ' partage ', et *némésis* ' indignation ', ' jalousie ', la lumière n'est pas faite » [81].

Bibliographie.

É. Tournier, *Némésis et la jalousie des dieux*, Paris, 1863.
J. Coman, *L'Idée de la Némésis chez Eschyle*, Paris, 1931.
S. Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Londres et Copenhague, 1933-1934.
C. Del Grande, *Hybris*, Naples, 1947.
B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres, 1965, ch. v (p. 157-176).

Horkos (ὅρκος, ὁ), « serment », qui semblerait apparenté à *herkos* (ἕρκος, τό), « enclos » [82], « désigne à la fois une puissance vengeresse du parjure et l'objet matériel qu'elle investit » [83]. Le serment, souvent consacré par un sacrifice (ainsi *Iliade*, 3, 269-301), se mêle à tous les actes de la vie grecque et l'imprègne d'esprit religieux.

Bibliographie.

R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig, 1902.
É. Benveniste, in *R. H. R.*, CXXXIV, 1947-1948, p. 81-94.
M. Leumann, *Homerische Wörter*, Bâle, 1950, p. 79-92.
J. Rudhardt, *Notions*, p. 202-212.

Hosia, hosiè (ὁσία, ὁσίη, ἡ), « sans étymologie convaincante » [84], a l'ambiguïté d'*hosios*, déjà rencontré à propos d'*eusebès* [85]. Le substantif peut signifier ou « ce qui est autorisé par la loi divine » (*oukh hosiè* οὐχ ὁσίη = *nefas*, comme *ou thémis* οὐ θέμις) [86], ou « rite de désacralisation ». On a comparé à ce double sens l'emploi français des termes liturgiques « purifier » et « purificatoire » : une fois « purifié » par le prêtre après la communion et essuyé avec le « purificatoire », le calice peut être touché par des mains non consacrées (celles du sacristain ou du servant de messe) [87]. La « désacralisation » apparaît dans les *Hymnes homériques* : *à Apollon* (v. 237), *à Hermès* (v. 130 et 173), *à Déméter* (v. 211). L'*hosiè kreaôn* (ὁσίη κρεάων) de *H. H.* 130 « désigne la portion qui, dans une victime, ... revient normalement à la consommation humaine » [88]. Au v. 211 de l'*Hymne à Déméter*, la déesse, en buvant, désacralise le breuvage et le rend accessible au vulgaire [89].

81. É. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, p. 79.
82. Cf. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 418. M. Leumann (*Homerische Wörter*, p. 79 sv.) et É. Benveniste (in *R. H. R.*, CXXXIV, 1947-1948, p. 84-85) attaquent cette étymologie ; mais J. Bollack (« Styx et serment », in *R. É. G.*, LXXI, 1958, p. 1-35) et R. Hiersch (*ibid.*, p. 35-41) la défendent.
83. É. Benveniste, *o. c.*, p. 90.
84. H. Frisk, *G. E. W.*, II, p. 435.
85. Sur cette ambivalence, cf. H.-Ch. Puech, in *R. H. R.*, CXXXII, 1946, p. 230.
86. *Odyssée*, 16, 423 ; 22, 412 ; cf. H. Jeanmaire, in *R. É. G.*, LVIII, 1945, p. 66 et n. 2.
87. Observation du P. A. Pelletier à la séance de l'Assoc. des Études grecques du 6-1-45, après la communication d'H. Jeanmaire devenue l'article précité.
88. H. Jeanmaire, *ibid.*, p. 81.
89. Id., *ibid.*, p. 84. Mais M. H. van der Walk (*R. É. G.*, LXIV, 1951, p. 421) préfère traduire ὁσίης ἕνεκεν « à cause du rite solennel » ; cf. aussi A. Delatte, *Le cycéon breuvage rituel des mystères d'Éleusis* (« Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, cl. des lettres... », 5e série, XL, 1954), p. 730, n. 1.

Bibliographie.

M. H. van der Walk, in *Mnemosyne*, III, 10, 1942, p. 113-140 ; in *R. É. G.*, LXIV, 1951, p. 417-422.

H. Jeanmaire, in *R. É. G.*, LVIII, 1945, p. 66-89.

Hosios (ὅσιος), « pieux, pie » ou « désacralisé », est par conséquent ou synonyme ou antonyme de *hiéros* (ἱερός). Le premier sens « a réalisé le passage du rituel au spirituel » moins net pour *hagios* [90]. Le second s'expliquerait par les emplois d'*hosia* signalés plus haut. Est *hosios* celui qui s'est acquitté envers les dieux de façon à ne plus rien leur devoir ; l'homme devient *hosios* par l'accomplissement de la pratique religieuse. Cet homme-là « est donc libre à l'égard des dieux ; ... nous pouvons le dire pur si nous prenons l'expression au sens positif, mais aussi non *hiéros*, non sacré, profane, si nous considérons l'autre aspect de l'idée » [91]. Il n'y aurait alors finalement qu'un *hosios*, et il ne serait « jamais vrai qu'*hosios* signifie profane » [92]. Le processus se retrouve en latin pour *profanus* et *profanare* : « il n'existe pas deux verbes *profanare* de sens contradictoire, mais un seulement ». L'illusion d'un *profanare* signifiant ' consacrer ' en général disparaît « si l'on commence par rendre à *profanare* son sens propre qui est ' désacraliser ' » [93]. Faut-il admettre aussi un sens chtonien ? En tout cas, le sens funéraire et chtonien auquel Plutarque (*De Iside*, 61, 375 d) recourt pour expliquer le nom d'Osiris comme « mêlé d'*hosios* et d'*hiéros* » ne semble pas ancien [94].

Bibliographie.

Voir celle d'*eusebès* pour J. C. Bolkestein (1936), W. J. Terstegen (1941), É. Benveniste (1960) ; celle d'*hosia* pour M. H. van der Walk (1942 et 1951), H. Jeanmaire (1945) ; et L. Moulinier, *Le Pur*, Paris, 1952, p. 285-294.

J. Rudhardt, *Notions*, p. 30-36 (cf. l'index, p. 324).

Ouranios (οὐράνιος), « céleste ». Les *ouranioi* sont les Olympiens, à qui l'on sacrifie (*thyein*), sur des autels surélevés (*bômoi*), des victimes « entières » (*enorkha* ἔνορχα) dont on tient la gorge tournée vers le haut [95]. Le rituel les sépare des Chtoniens (χθόνιοι), sans cloison étanche d'ailleurs : *thyein* s'emploie pour un sacrifice héroïque ou funèbre, et *énagisma* pour un sacrifice divin [96], et l'on ne peut assigner à un rituel plutôt qu'à un autre une fonction apotropaïque ou une fonction propitiatoire [97].

Potnia (πότνια) : v. Épithètes (des déesses : Héra, p. 31 ; Artémis, p. 52...).

Prophètès (προφήτης, ὁ), « interprète ». A côté du « devin » (*mantis*), qui est un voyant et qui prédit l'avenir, le *prophètès* est l'interprète d'un dieu, d'Apollon en particu-

90. Cf. P. Boyancé, in *R. É. A.*, XLIV, 1942, p. 327.

91. M. H. van der Walk, in *Mnemosyne*, III, 10, 1942, p. 118 ; cf. p. 137-138 et H. Jeanmaire, *o. c.*, p. 72 et 74.

92. L. Moulinier, *Le Pur*, Paris, 1952, p. 290.

93. É. Benveniste, in *Hommages à G. Dumézil*, Bruxelles, 1960, p. 53.

94. P. Chantraine, in *C. R. A. I.*, 1959, p. 319 (observation après la communication d'A.-J. Festugière sur Plutarque, *De Iside*, 61, 375 d-e, *ibid.*, p. 312-316).

95. Cf. la scolie d'Apollonius de Rhodes, 1, 587, citée par J. Rudhardt, *Notions*, p. 250 et n. 4.

96. Scolies d'*Iliade*, I, 459 et 464 ; *ibid.*, p. 251, n. 3.

97. Id., *ibid.*, p. 251.

lier, dont il annonce les volontés aux hommes ; *pro-* ne signifie pas ici « avant » mais « devant, à l'extérieur », comme dans lat. *profari* [98]. En ce sens, un poète comme Pindare a conscience d'être « prophète » ; c'est d'un de ses fragments que ressort le mieux la différence entre *mantis* et *prophètès* : Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ « rends ton oracle, ô Muse, je le proclamerai » [99]. La Pythie delphique est une « prophétesse ». Au Ier siècle de notre ère, les prédicateurs ambulants dont parle Celse parcourent le monde romain et « se donnent pour des inspirés, des fils de Dieu » [100]. *Hypophètès* (ὑποφήτης, ὁ) a le même sens.

Bibliographie.

J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, II², Bâle, 1928, p. 239-240, 320-321.
E. Fascher, *Prophetes*, Giessen, 1927.
M. C. van der Kolf, « *Prophetes* » et « *Prophetis* », ap. P.-W., XXIII, 1959, c. 797-816.

Sebas (σέβας, τό) « révérence » et *sebein* (σέβειν) ou *sebesthai* (σέβεσθαι) « révérer » ont « pour objet habituel les êtres mêmes ou les réalités que concerne l'*eusebeia* » [101]. Cette « crainte sacrée » (*Ehrfurcht*) est souvent proche de l'*aidôs* (q. v.). L'adjectif correspondant est *semnos* (σεμνός), « auguste ».

Bibliographie.

R. Couffignal, in *Rech. de sc. rel.*, XXXIV, 1947, p. 335-341.

Spendein (σπένδειν) « verser, répandre » s'emploie pour les libations à côté de *leibein* (λείβειν) « verser goutte à goutte », habituel chez Homère [102] et de même famille que lat. *libare*. Les « libations », *spondai* (σπονδαί, αἱ), « arrosent normalement les autels » mais ne sont pas « un privilège exclusif des Ouraniens » [103]. Elles consacrent des accords, spécialement des « trêves » ou des « traités de paix » [104], et c'est même là en prose (toujours au pluriel) le sens le plus fréquent de *spondai*.

Bibliographie.

J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence, 1967, p. 231-278.

Syngeneia (συγγένεια, ἡ) « parenté » et *syngénès* (συγγενής) « parent », formés sur *génos* (γένος, τό) « race », s'appliquent dès le lyrisme et la tragédie, puis chez les philosophes (surtout Platon et les stoïciens), à la parenté de l'homme avec Dieu.

Bibliographie.

É. des Places, *Syngeneia. La Parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

Sphagia (σφάγια, τά) « victime » (égorgée) s'associe au quasi-synonyme *hiéra*, qui correspond davantage au verbe *thyein*. Par opposition au sacrifice désigné par ce

98. Cf. J. Wackernagel, *Vorlesungen*, II², p. 240.
99. Pindare, fr. 150 S. ; cf. O. Kern, *Religion*, II, p. 112 et n. 3.
100. A.-J. Festugière, *Idéal*, p. 77, n. 2, citant Origène, *Contre Celse*, VII, 8 sv.
101. J. Rudhardt, *Notions*, p. 16.
102. Id., *ibid.*, p. 240.
103. Id., *ibid.*, p. 241.
104. Id., *ibid.*, p. 244.

verbe, celui qu'indiquent *sphagiazesthai* σφαγιάζεσθαι ou *sphattein* σφάττειν « exclut généralement la consommation des chairs de la victime [105]. Il peut se réduire à l'égorgement de cette victime et à une prière ; c'est essentiellement une mise à mort et une offrande de sang » [106].

Bibliographie.

J. Rudhardt, *Notions*, p. 272-281.
J. Casabona, *Recherches*, p. 155-196.

Sôtèr (σωτήρ) : v. Épithètes (des dieux : Zeus, p. 27 ; Artémis, p. 54 ; Hécate, p. 71 ; Asclépios, p. 78...).

Télétè (τελετή, ἡ) « rite, initiation (à des mystères) », de *téleîn* (τελεῖν) « accomplir, célébrer (un rite) ». Très vite réservé à la langue religieuse, le mot s'est bientôt spécialisé dans celle des mystères, sans qu'apparaissent les raisons de cette spécialisation. Le sens se précise par des associations qui sont peut-être des oppositions : avec « sacrifice » (*thysia* θυσία), « incantation » (*epôydè* ἐπῳδή), « purification » (*katharmos* καθαρμός), « prophétie » (*khrèsmôydia* χρησμῳδία).

Bibliographie.

H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia* (« R. G. V. V. », XXI, 2), Giessen, 1929, p. 53-58.
C. Zijderveld, *TELETE*, diss. Utrecht, Purmerend, 1934.
F. Sokolowski, in *Charisteria G. Przychocki*, Varsovie, 1934, p. 272-276.
P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 42-49.
É. des Places, « Platon et la langue des mystères », in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXVIII, 1964, p. 11-17.

Téménos (τέμενος, τό), de *temnein* (τέμνειν) « couper », est un « sanctuaire », *hiéron* (les deux mots associés chez Platon, *Lois*, VI, 758 e 5), pris sur les terres de la cité, souvent un bois sacré, *alsos* (ἄλσος, τό) [107].

Tychè (τύχη, ἡ) « fortune », de *tynkhanein* (τυγχάνειν) « atteindre, obtenir », équivaut presque à *heimarménè* (εἱμαρμένη, q. v.) et à *moîra* (μοῖρα, q. v.), auquel l'associent Archiloque, Euripide et Platon [108].

Bibliographie.

Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 298-309.
M. P. Nilsson, *Geschichte*, II², p. 200-210.
(Et voir ci-dessus, p. 111-113 : « Les divinités abstraites. Tychè ».)

Hybris (ὕβρις, ἡ) « démesure » est inséparable de son châtiment l'*atè* (q. v.). La notion morale dépasse l'acte de violence auquel on a voulu la réduire chez Homère

105. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 298 : « Die Bezeichnung σφάγια... unterscheidet solche Opfer von den Speiseopfern, θύματα ».
106. J. Rudhardt, *Notions*, p. 281.
107. Cf. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 288.
108. Id., *ibid.*, II, p. 300 et n. 2 ; 303, n. 1.

et est antérieure au concept juridique [109]. « Rupture de l'ordre », *hybris* a pour antonyme *eunomia* (εὐνομία) [110].

Bibliographie.

L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 1-33 (= « chapitre préliminaire » : *l'histoire d'un mot* : ΥΒΡΙΣ).
C. Del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica (da Omero a Cleante)*, Naples, 1947.

Pharmakon (φάρμακον, τό) « drogue, poison » ou « remède », comme *venenum* ou *medicamentum* en latin, s'emploie souvent en mauvaise part [111]. Il faut en rapprocher le bouc émissaire des Thargélies, *pharmakos* (φαρμακός, ὁ) [112].

Phthonos (φθόνος, ὁ) « envie, jalousie » est souvent associé à *némésis* (q. v.).

Bibliographie.

V. *Némésis* ; et ajouter : E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, Wiesbaden, 1964.

Kheîn (χεῖν) « verser » est proche de *spendein* (q. v.) ; mais « alors que le sens de σπένδειν est d'abord religieux, χεῖν connaît de nombreux emplois profanes ; il signifie répandre, ou mieux, si nous l'opposons à λείβειν, répandre en quantité... Alors que l'on peut, selon le rituel des σπονδαί, faire une libation de n'importe quelle boisson, des règles limitent le choix du liquide à répandre dans les χοαί. Ces règles interdisent le plus souvent l'usage du vin » [113].

Bibliographie.

J. Casabona, *Recherches*, p. 279-297.

Khthonios (χθόνιος) « chtonien », de *khthôn* (χθών, ἡ), « terre » [114], s'oppose à *ouranios* (οὐράνιος, q. v.).

Khrèsmos (χρησμός, ὁ) « oracle » (réponse du dieu consulté) et *khrèstèrion* (χρηστήριον, τό), « oracle », c'est-à-dire ou « siège de l'oracle » ou « réponse de l'oracle consulté », viennent du verbe *khrèsthai* (χρῆσθαι), qui, au sens oraculaire, signifie « répondre » (l'actif χρᾶν), « consulter un oracle » (moyen) ou « être répondu » (passif) [115].

Bibliographie.

G. Redard, *Recherches sur* ΧΡΗ, ΧΡΗΣΘΑΙ (« Bibl. de l'Éc. des Hautes-Études, sc. hist. et philolog. », 303), Paris, 1953.

109. Cf. L. Gernet, *Recherches*, Paris, 1917, p. 3.
110. Platon, *Sophiste*, 216 b 3 ; et cf. Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 123.
111. Cf. A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (« R. G. V. V. », IV, 2), Giessen, 1908, p. 112-115.
112. Ci-dessus, p. 92-93.
113. J. Rudhardt, *Notions*, p. 246.
114. Sur la forme du mot *khthôn*, cf. É. Benveniste, in *Mélanges J. van Ginneken*, Paris, 1937, p. 193-197.
115. Cf. G. Redard, *Recherches*, Paris, 1953, p. 34 et *passim*.

Psychè (ψυχή, ἡ) « âme », n'est au début que le « souffle vital », l'« âme comme principe animé, mais faiblement animé » [116] et « n'a rien à voir avec le siège de la pensée et de la sensation que l'âme deviendra plus tard » [117]. A mesure que le mot désignait davantage la ' personne ' elle-même, il « s'éloignait du sens initial de ' souffle ' » [118].

Bibliographie.

E. Rohde, *Psyché*, trad. A. Reymond, Paris, 1928.
J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig, 1929.
B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*[3], Hambourg, 1955, p. 25-36.
E. Regenbogen, « *Daimonion psychès phôs* », in *Synopsis Alf. Weber*, Heidelberg, 1948, p. 361-396 = *Kleine Schriften*, Munich, 1961, p. 1-28.
A.-J. Festugière, in *R. É. G.*, LXVI, 1953, p. 396-406 (à propos de R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul*, Cambridge, 1951).
É. des Places, in *Hist. des Rel.*, III, p. 177-179, repris ci-dessus, p. 120-122 : « Le Culte des morts ».
T. B. L. Webster, in *J. S. H.*, LXXVII, 1957, p. 149-154.
H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*[2], Munich, 1962, p. 84 sv.

116. É. Benveniste, in *B. S. L.*, XXXIII, 1932, p. 165.
117. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*[3], p. 25.
118. É. Benveniste, in *B. S. L.*, XXXIII, 1932, p. 168.

INDEX[1]

I. DIEUX, HÉROS, ABSTRACTIONS DIVINISÉES

ACHILLE : 117-118, 120-122, 131, 176-177, 260, 284, 366.
ADONIS : 14, 81, 103.
AIÔN : 164 et n. 77, 165-166, 366.
ALÉA : 96 (et v. Athéna).
ALEXANDRE : 12, 118, 126, 260, 268.
AMITIÉ : V. Philia.
AMMON : 25.
AMOUR : V. Éros, Philotès.
AMPHIARAOS : 119, 124, 130.
AMPHITRITE : 68.
ANUBIS : 161-164.
APHRODITE : 10, 14, 44, 55-56, **56-60**, 62-65, 68, 79, 83, **102-103**, 104, 127, 149, 152, 161, 165, 180, 187, 227, 260, 285, 311 (et v. Cypris).
APOLLON : 9, 14, **32-33**, 34, **36-42**, 43-45, 47, 51, 53-56, 60, 63-64, 67-68, 72-73, 77-79, 82-84, **92-95**, 98, 107-108, 118, 129-130, 132-133, 135-137, 151-152, 157, 167, 169, 176-177, 181, 183, 190, 192, 216, 223, 226, 228, 235, 248-249, 269-271, 286, 290, 292-293, 311, 321, 359, 373 (et v. Loxias, Phoibos, Péan).
ARÈS : 39, 43, 47, 51, 53, 55, 59, **63-65**, 68, **104**, 139, 152, 163, 221.
ARÉTÈ : 156, 162, 259-260.
ARTÉMIS : 9-10, 14, 31 et n. 24 *bis*, 34, 39, 46-47, 51, **51-56**, 60, 64-65, 67, 70-71, 79, 83-84, 89, 93, 96, **101-102**, 145, 149, 152, 161, 227-229, 285 (et v. Tauropole).

1. Renvois aux pages, parfois aux notes. Les numéros composés en caractères gras indiquent les sections consacrées spécialement au sujet.

ASCLÉPIOS : 40, 48, 60, **76-79**, 84-85, **108-109**, 118-119, 131, 153, 156-157, 167-169, 234, **236-239**, 266 (et v. Péan).
ASTARTÉ : 57.
ATÈ : 128, 268 (et v. Index IV).
ATHÉNA : 9, 11, 29 et n. 68-69, 30 et n. 8, 31 et n. 24 *bis* et 26, 38, 42-44, **45-47**, 50-51, 53, 55-56, 59-60, 63-64, 67-68, 70, 73, 76, 79, 83, 87, **96-97**, 104, 109, 127-128, 136-137, 152, 156, 176-177, 216-217, 220, 223, 227-228, 231, 248, 268, 283, 290, 305-306 (et v. Pallas).
ATLAS : 73.
ATTIS : 81, 308.

BACCHANT(e)S : 35, 91, 167, 200, 222, 310-313, 319.
BACCHOS : 34-35, 196, 199, 201 (et v. Dionysos).
BENDIS : 14, 55, 102.
BOULEUS : 107 (et v. Eubouleus).
BROMIOS : 83, 222, 232 (et v. Dionysos).

CABIRES : 98.
CHARITES : 58 et n. 21, 59, 61, 154, 169, 181, 228, 292.
CHIRON : 76.
CHTONIENS : 138, 377.
CIEL : V. Ouranos.
CLYMÉNOS : 49, 75, 97 (et v. Hadès).
CORÉ : 31 et n. 30, 34 et n. 18 *b*, 48, 50-51, 56, 60, 70, 72, 75, 96-97, 99-100, 105, 107, 127, 156, **208**, 212, 230-231, 287 (et v. Perséphone).
CORONIS : 40, 76, 78, 168.

Corybantes : 80-81, 310, 312-313, 319.
Cosmos : 165-166, 169, 197, 282, 310, 322, 330, 335, 349.
Courètes : 80-81, **157-161**, 201.
Courotrophos : 50, 53, 89, 101.
Cratos : 218.
Cronos : 13-14, 42, 66, 81, **81-82**, 83, 87, **110**, 158, 160-162, 181, 215.
Cybébé : 55, 102 (et v. Cybèle).
Cybèle : 48, 55, 72, 79-81, 161, 201, 313 (et v. Cybébé, Rhéa).
Cyclopes : 25, 66.
Cypris : 160, 189 (et v. Aphrodite).

Dédale : 65.
Déméter : 14, 30, 31 et n. 30, 34 et n. 18 *b*, 36 et n. 24, 39 et n. 16, 43-44, 46-48, **48-51**, 53, 56, 64, 66, 72, 75, 78, 80, 83-84, 87, 91, 96, **97-100**, 105, 107, 127, 148, 155-156, 161, 165, 180, 202, **207-209**, 212, 221, 230, 233, 287, 307.
Démétrios Poliorcète : 127-128.
Dictynna : 55 (et v. Artémis).
Diké : 128, 158, 179, 185, 205, 215, 217, 229, 270, 365.
Dioné : 132 (et v. Gê).
Dionysos : 14, 25 et n. 30, 31 et n. 32 et 34, 32, **32-36**, 40, 44, 49-50, 56, 59, 79, 81, 83-86, **89-92**, 95-96, 119, 153-155, 191-192, 198-200, 205, 209, 231-232, 297-298, 311-312, 315, 321 (et v. Bacchos, Bromios, Iacchos, Zagreus).
Dioscures : 81, 98.
Douze dieux : 65, **69**, 105.

Eileithyia : 29, 53.
Eirènè : 67, n. 12 ; 158, 217.
Énodia : 70, 85, 106.
Ényalios : 64 (et v. Arès).
Érechthée : 44.
Érinye(s) : 215-217, 271, 290, 296.
Éros : 60, 62, 185, 244, 311.
Eubouleus : 75, 99, 106-107, 195-196.
Euclès : 75, 195-196.
Eunomia : 158, 181, 380.
Euthymia : 181-182.

Fortune : V. Tyché.

Gê (Gaia) : 29 et n. 66, 33, 38-40, 43-44, 47-48, 50-51, 53-54, 61, 64-65, 81, 84, 97, 102, 155, 161, 194-196, 222, 297 (et v. Dioné, Thémis).

Grâces : V. Charites.

Hadès : 42, 49, 51, 60, **74-76**, 83, 97, 106, 160-161, 192, 203-204, 206, 208, 243, 260, 315 (et v. Clyménos, Pluton).
Harpocratès : 159.
Hébé : 26 et n. 46, 73.
Hécate : 14, 54-55, 61, 68, **70-72**, 83, 85, **105-106**, 151, 187, 283, 285, 287 (et v. Énodia).
Hélios : 37 et n. 7, 38-39, 43, 51, 53-54, 60, 64-65, 73, 107, 165-166, 169, 190, 226, 248, 256, 365.
Héphaistos : 47, 59, 65, **65-66**, 86, 97, **104**, 217-218.
Héra : 9, 25 et n. 18, **29-32**, 45, 47, 51, 53, 64-65, 68, 72, 76, 82-83, **88-89**, 144, 161, 165, 190, 227, 268, 294.
Héraclès : 26 et n. 46, 36, 44, 59, 63, 65, **72-74**, 76, 85, 106, **107-108**, 118-119, 138, 223, 225, 227, 231, 259-260, 275-276, 294.
Hermès : 60, **60-63**, 68, 72-74, 83, 86, 90, 98, **105**, 149-150, 152, 231, 288, 295.
Hestia : 31 et n. 24 *bis*, 47, 63, 65, **66-68**, 83, 86, **105**, 150, 165, 229.
Heures : V. Hôrai.
Himéros : 60.
Hippolyte : 200-201, 227-228.
Hôrai : 155, 158, 352.
Horus : 159.
Hygie : 77, 79, 106, 108-109, 155, 157, 162-164, 166, 168-**169**, 259, 266.
Hypnos : 79, 122, 226, 259.

Iacchos : 34-36, 51, 76, 83, 231, 233 (et v. Dionysos).
Isis : 14, 80, 84, **159-166**, 169, 222, 266, 307-308, 326.

Justice : V. Diké.

Kairos : 346-347.

Léthé : 195.
Léto : 39, 47, 54-56, 59, 67, 78, 157, 168, 229, 292.
Loxias : 83 (et v. Apollon).
Lune : V. Sélénè.
Lycurgue : 126.
Lysandre : 126.

Mémoire : 111, 194-196, 260.
Mère (des dieux) (la « Grande

Mère ») : 14, 48, 53, 55, 72, **79-81**, **109**, 110, 130, 153, 155-156, 164, 201, 312.
Mithra : 308.
Monde : V. Cosmos.
Muse(s) : 63, 167, 179, 228, 260, 311, 378.

Nature : V. Physis.
Némésis : 86, 111, 167.
Nymphes : 10, 34, 63, 89, 101, 149, 222, 302-303.

Océan : 217-218.
Océanides : 218, 295.
Œdipe : 223-226, 294, 336.
Olympiens : 70, 85, 118, 136, 138, 205, 215-218, 230, 234, 248, 256, 258, 268, 372, 377.
Osiris : 159, 162.
Ouranos : 65, 81, 155, 161-162, 194-196, 215, 248, 297, 310, 335, 347-348.

Paix : V. Eirènè.
Pallas : 10, 45, 138, 216, 222 (et v. Athéna).
Pan : 34, 49, 63, 81, 85, 155, 245.
Péan (*Paian*) : 33, 38, 78, 85, 157, 165-166, 168, 177, 226.
Peithô : 58-59, 186, 217.
Perséphone : 14, 48-49, 51, 70, 75, 83, 86, 156, 161, 195-196, 198, 208, 298 (et v. Coré).
Persuasion : V. Peithô.
Philia : 256, 334.
Philoctète : 223-226.
Philotès : 188-191, 301.
Phoibos (Phoebos) : 37, 83, 137, 167, 176.
Physis : 165-167, 169-188, 264, 273, 277-278, 299, 335.
Ploutos : 212, 234.
Pluton : 74-76, 86, 99, 106-107, 195 (et v. Hadès).
Poséidon : 31 et n. 23 et 25, 32, 39 et n. 17-18, 40, **42-44**, 45-48, 51, 53, 60, 63-64, 68, 73, 76, 83, **95-96**, 127, 129, 140, 149, 181, 222, 227, 248-250.
Prométhée : 73, 76, 138, 156, 202, 215, 217-220, 224, 246.
Psychopompe : 60, 86 (et v. Hermès).

Rhéa : 30 et n. 7, 48, 55, 66-67, 79-82, 158, 160-161, 165-166, 201, 313 (et v. Cybèle).
Richesse : V. Ploutos.

Sabazios : 14, 25, 35, 283.
Saisons : V. Hôrai.
Sélènè : 71, 107, 256, 283, 285.
Sérapis : 84, 159, 163, 287.
Sigé : 166.
Silence : V. Sigé.
Soleil : V. Hélios.
Sommeil : V. Hypnos.

Tauropole : 64 (et v. Artémis).
Telchines : 66.
Télesphore : 79, 168.
Temps : V. Aiôn.
Terre : V. Gê.
Thémis : 29, 33, 67, 111, 158, 222.
Thésée : 63, 73, 103, 200, 224-225.
Thétis : 218.
Titan(s) : 76, 165-166, 191, 194, 198, 204-205, 217-218, 297-298, 305.
Toth : 63, 288.
Triptolème : 25, 208, 212.
Trophonios : 130-131.
Tyché : 69, **111-113**, 126, 165, 269, 334, 379.

Vertu : V. Arétè.

Zagreus : 34-35, 191, 198, 201, 297-298 (et v. Dionysos).
Zeus : 9-10, 14, **23-29**, 31 et n. 31, 32-33, 38-40, 42-43, 45, 47-48, 50-51, 53-54, 56, 59, 63-68, 71, 73, 75-76, 78-83, **87-88**, 88-89, 97, 105-107, 109, 111, 116, 127-129, 132, 137, 149-153, 159, 162, 165-166, 174-181, 183, 190-191, 197, 201, 205, 212, 215, 217-223, 227, 229-231, 248-249, 259-260, 263-268, 273-276, 278, 295, 297, 320-321, 323, 335, 343, 358-359, 372, 375-376.

II. FÊTES

Adonies : 103, 148, 152.
Aléaia : 96.
Anthestéries : **89-90**, 91, 105, 122, 231, 283.
Apaturies : 53, 90, 140-141, 230.
Aphrodisies : 103.
Apollonia : 94.
Arrè(to)phoria : 28-29, **96**, 99, 100.
Asclépieia : 108-109.
Athénaia : 97.
Attideia : 109.

Baccheia : 92.
Bendidies : 102.
Bouphonies : 29, **87**, 95, 108, 139, 141, 231.
Brauronies : 102.

Carnéennes : 92, **94**.
Chalkeia : **97**, 104.
Chloia : 100.
Choés : **89-90**, 105, 231, 283.
Chthonia : 97.
Chytroï : **89-90**, 105, 122, 231.
Couréotis : 53, 90.
Cronia : 109-110.

Daidala (Dédalies) : 88-89, 95.
Daphnéphories : 95.
Délia : 95.
Diasies : 27, 87-88, 230-231.
Diisôtèria : 27, 83, 87, 109.
Dionysies : 69, 90, **91**, 109, 231-232.
Dipolies : 29, **87**, 141, 231.

Élaphébolia : 101.
Éleusinies : 209-212, 232-233.
Éphésia : 101.
Épidauria : 109.

Floralia : 89.

Gymnopédies : 94.

Haloa : 44, 91, 96, 99, **100**.
Hécatombéennes : 94.
Hécatomphonia : 104.
Héphaistia : 104.
Héracleia : 107, 138.
Héraia : 88.
Hermaia : 105.
Hyacinthies : 9, 92, **94**, 148.

Ioleia : 107.

Laphria : 101.
Lénéennes : 25, **91**, 230, 315.

Panathénées : 9, 94, **97**, 104, 127, 141, 231-232.
Panionia : 95.
Pannychis : 103.
Prométheia : 104.
Pithoïgia : 89-90, 231.
Pyanopsies : 38, 93, 230.

Saturnales : 110.
Skira (Skirophories, Scires) : 87, **99-100**, 230.
Sténies : 230.
Steptèrion : 95.
Synkomistèria : 98.

Tauria (Taurokathapsia) : 95.
Tauropolia : 102.
Thalysies : **98**, 148.
Thargélies : 89, **92-93**, 110.
Théogomia : 89.
Théoxénies : 95.
Thesmophories : 50, 96, **98-100**, 105.
Thyies : 89.
Tithénidies : **101**, 148.
Tonaia : 88.

III. THÈMES ET COURANTS RELIGIEUX

Âge d'or : 12-13, 81.
Ame : 120-121, 176, 183, 195, 251, 256, **270-271**, 289, 309, 314, 344, 365, 381 ; et v. Immortalité, Métempsycose.
Anthropomorphisme : 24, 141, 147, 175, 184, 190, 258, 299, 321, 325, 341, 359.
Arétalogie : 159, 164, 222.

Astrolatrie : 256-259, 262, 267, 282, 289, 310 (et v. l'Index I, s. v. Hélios, Sélènè).
Athéisme : **11-12**, 246-247, 255, 289, 296, 332.

Bourbier : 202 et n. 53 ; 214, 233.

Chamanisme : 185, 311, 313-315.
Christianisme : 218, 253, 265-266, 272-273, 275-276, 289, 292, 299-300, 318, 327-361 (*passim* : surtout 336, 348, 350, 353-354) (et v. Préparation à l'Évangile).
Conscience : 242-243, 274-275, 290, 296, 298-299, 336.
Contemplation : 252, 255, 289, 310, 316, 318, 323.
Conversion : 188, 246, 256-258, 266-267, 270, 306, 329, 337.

Démon(s) : **113-117**, 189, 243, 248-250, 258, 272, 278-280, 314, 338.
Destin : 113, 115-116, 176, 195, 264, 266 ; et v. Fatalité.
Divination : **129-135**, 250, 269-270, 300, 311, 313, 318, 374 (et v. Oracles).
Divinisation : **320-321**.

Éphèbes : 64, 80, 97, 101, 210.
Épiphanies : 89, 96, 124, 152.
Extase : 300, 306, **308-320**, 336-337, 374.

Fatalisme : 281-282, 288.
Fatalité : 162 (et v. Destin).
Fécondité (fertilité) : 25, 29, 50, 53, 93, 96, 100-102, 158 et n. 34, 165, 211-212, 216-217, 221 et n. 31-35.

Gnosticisme : 174, 288, 361.

Hermétisme : 63, 288, 324, 329, 343, 360-361, 366.
Héros : 72, 117-120, 124-125, 248-249, 272, 298.
Hiérogamie : 26 et n. 46 ; 29, 43, 88-90, 212.
Hymne : 153-169, 173, 177, 179, 186-187, 220, 222, 229-230, 245, **259-260**, **263-268**, 274, 277, 326, 344.

Idolâtrie : 258, 340.
Ignorance : 241-243, 249, 264, 275, 294-296, 336, 353-354.
Immortalité : 123, 125, 183, 189, 198, 251, 260, 270-271, 288-289, 330, 334, 365 (et v. Ame, Mort).
Incantation : 177, 250, 285.
Incubation : 130-131, 232, 234-235, 237-238 ; et v. Vision.
Initiation : 109, 123, 182, 201, 204, **209-210**, 213, 232-233, 250, 255, 257, 266, 271, 283, 307-308, 315, 317, 379 (et v. Mystères).
Interdit(s) : **144-147**, 294.

Justice : v. Index I, s. v. Diké.

Litanie : 28, 164, 181, 222.

Magie : 177, 213, 220 et n. 29, 250, 282, **284-288**, 300-301, 310, 333, 360, 370.
Métempsycose : 182, 189-190, 196, 198-199, 251, 314, 360.
Monothéisme : 14, 24, 162, 184, 220, 243, 253, 258-259, **324-326**, 333-334.
Mort : **120-125**, 176, 315 (et v. Immortalité).
Mystères : 14, 50, 62, 84, 91-92, 98-99, 109, 154, 173, 180, 185-187, 198, 204, **207-214**, 288, 307, 315, 320, 322, 379 (et v. Initiation).
Mythe(s) : 24-25, 28-29, 182, 192-193, 206, 246, 250, 270-272, 297-298.
Mythologie : 184, 219, 246-248, 251, 288, 290 (et v. Anthropomorphisme).

Oracle(s) : 40-42, 115, 248-249, 257, 270, 311, 335 (et v. Divination).
Orient : 14-15, 92, 162, 256-257, 267-269, 282-283, 289, 307, 319.
Orphisme : 82, 182-183, **189-206**, 232, 246, 270, 297,298, **311-312**, **322**, 359-360.

Préparation à l'Évangile : **14-16**, 214, 245, 258-259, 265, 357 (et v. Christianisme).
Prière : **123-125**, 149-150, **153-170**, 175-181, 194-196, 203, 219-223, 225-226, 228-229, 244-245, 254-255, 262-269, 276, 280-281, 304-306, 314, 318-319, 335 (et v. Hymne).
Providence : 243-244, 246-247, 260-262, 264, 273, 301, 324.
Pureté : 130, 139, 145, 201, 226-228, 235, 293-294, 364.

Pythagorisme : 13-14, 145, 182, 192-194, 196, 199, 201, 206, 246, 250-251, 270, 279-280, 298, 314, 326, 359-360, 365.

Repentir : 235, 292-293, 329, 353.

Sacrement : 212-213, 291-292, 344.
Sacrifice(s) : **136-143**, 177, 248-250, 283, 343.
Sépulture : 120-122 (et v. Mort).
Serment : 9, 53, 64, 69, 221, 250, 371, 376.
Songe : 235, 241, 283 (et v. Incubation).
Souverain(s) : 69, **125-128**, 269, 326, 331-332.
Superstition : 258, **282-284**, 289, **330-333**.

Syncrétisme : 13-14, 117.
Syngeneia : 251-252, 264-267, 275-279, 301-302, 304, 321-324, 350, 358-361, 378.

Temps : 346-351 (et v. l'Index IV, s. v. χρόνος).
Théurgie : 300-301, 304, 324, 360, 370.
Thiase : 35, 91-92, 233, 312.
Traditionalisme : 9-10, 246 et n. 8, 248-249, 253, 257-258, 262, 266, 269-271, 277, 281, 320-321, 335, 340, 359.

Universalisme : 162, 168-169, 184, 266, 340, 343.

Vision : 185, 235, 237, 270, 315 (et v. Incubation).

IV. TERMES GRECS

ἄβατος : 131, 235, 237, 363.
ἄγαλμα : 310, 338, 340 et n. 20, 363.
ἀγάπη : 163 et n. 74, 277.
ἅγιος : 293-294, 364, 373, 377.
ἁγνεία : 226.
ἁγνός : 143, 293-294, 364, 373.
ἄγνωστος : 333-337.
ἅγος : 293-294, 364.
ἄδεια : 341.
ἀδικεῖν: 294-296, 367.
ἄδυτον : 99-100, 132, 138, 363.
ἀθάνατος : 365.
ἀίδιος : 365.
αἰδώς : 111, 228, 365, 378.
αἶσα : 365, 375.
αἰών : 346, 348, 366.
αἰώνιος : 347, n. 22 ; 365.
ἁμαρτάνειν : 294, 296, 366-367.
ἁμαρτία : 289, 293-296, 366-367.
ἀνάγκη : 286, 335, 370.
ἀνάθημα : 338, 367.
ἄναξ : 38, 83.
ἀπόρρητος : 367-368.
ἀρά : 177, 368, 371.
ἄρρητος : 96 ; 161, n. 61 ; 190, n. 26 ; 368.
ἄτη : 128, 175, 181, 224, 268, 295, 368, 376, 379.
ἀτραπός : 192.
αὐθαδία : 218, 224.

βακχεύειν : 200.
βόρβορος : 202.
βωμός : 138, 256, 368, 377.

γόης : 301, 364.
γοητεία : 301, 364.

δαιμόνιον : 147, 372.
δαίμων : 113-117, 126, 147, 150, 331, 333, 369.
δεισιδαίμων : 330-333, 369.
δέσποινα : 83, 98, 195-196.
δεῦρο : 180.
δίκη : V. Index I, s. v. Diké.

εἴδωλον : 121.
εἰκών : 323, 347, 361, 363, 369.
εἱμαρμένη : 289, 366, 370, 378.
ἔκπληξις : 309, 316.
ἔκστασις : 308-309, 312, 318-319.
ἐκφορά : 103, 122, 283.
ἔκφρων : 309.
ἐμπέλασις : 306, n. 43 ; 357.
ἐναγίζειν : 136, 138, 370.
ἐνάγισμα (ἐναγισμός) : 118, 377.
ἐνθουσιάζειν (-ιασμός) : 309-310, 312-313, 316, 319.
ἐξαίφνης : 317-318.
ἐπιφάνεια : 370.
ἐπιφανής : 128.
ἐποπτεία : 370.
ἐπῳδή : 177, 370-371, 379.

ἔρδειν : 147.
ἐσχάρα : 138, 368, 370.
εὐδαίμων : 374.
εὐεργέτης : 83-84, 128.
εὐμενής : 244, 254, 280.
εὐσέβεια : 333, 365, 371, 374, 378.
εὐφημεῖν : 147.
εὐχή : 177, 367-368, 371-372, 374.

ἤπιος : 78, 84, 188 et n. 21, 235, 265 et n. 17.
ἠπιότης : 76, 79, 235.
ἥρως : 117-120, 372.

θάμβος : 309, 372.
θεῖον (τὸ) : 147, 290, 299, 325, 355, 372.
θεοπρεπής : 343
θεός : 113-114, 118, 147, 290, 325, 369, 372.
θεοῦν : 322, 324, 360.
θεραπεία : 341, 372, 374.
θεραπεύειν : 330, 341.
θρησκεία : 372.
θύειν : 135-136, 138, 370, 377-378.
θυσία : 118, 135, 367, 373, 379.

ἱερά : 210.
ἱερεῖον : 138, 373.
ἱερός : 210, 364, 373, 377-378.
ἱκέτης : 373.
ἱλάσκεσθαι : 137, 180, 189, 226, 374-375.
ἵλεως : 157, 180, 226, 244, 254, 277, 374-375.

καθαρός : 374.
καιρός : 345-347, 350-354, 358.
κατάδεσμος : 285.
κατάρχεσθαι : 118, 143.
κήρ : 231 et n. 7.
κινεῖν : 309, 335.
κλύειν : 178, 181, 226, 335.
κομμός : 122.
κρείττονες : 120, 155, 246, 262.

λόγος : 63, 257, 263-266, 273, 299, 323, 341.

μάκαρ : 374.
μανία : 310, 312-313, 374.
μάντις : 374, 377-378.
μειλίχιος : 27-28, 374-375.
μίασμα : 293, 375.
μοῖρα : 365-366, 369-370, 375, 379.
μυεῖν : 375.
μυστήριον : 307, 375.

νέμεσις : 365, 376.
νεώς : 338, 375.
νοῦς : 213, 259, 338, 344.

οἰκείωσις : 261, 306, n. 43 ; 361.
ὄλβος : 166.
ὁμοίωσις : 253-254, 261, 322, 361.
ὅρκος : 376.
ὁσία : 364, 376.
ὅσιος : 371, 377.

πᾶς : 84, 266 et n. 21, 329, 343-344.
πολυτίμητος : 84, 231-232.
πότνια : 31, 46 et n. 24, 52 et n. 1, 83, 285.
πρόθεσις : 122.
πρόρρησις : 210 et n. 27, 226, 255.

ῥέζειν : 147.

σέβας : 365, 378.
σεμνός : 364, 378.
στέργειν : 224.
συγγενής : 227.
συναίσθησις : 275.
συναφή : 306.
συνείδησις : 275 et n. 41, 290, 309.
συνεύχεσθαι : 254.
σύνθημα : 211, 368.
σφάγια : 138.
σῴζειν : 202.
σῶμα : 202.
σώτειρα : 34, 84, 98, 162, 165.
σωτήρ : 27, 78, 83-84, 87, 128, 149-151
σωφροσύνη : 229, 267, 365.

τελετή : 106, 203-204, 210-211, 312, 370, 379.
τέμενος : 293, 310, 379.
τύπος : 351, 358.
τύχη : 370, 379 (et v. Index I, s. v. Tyché).

ὕβρις : 224 et n. 17, 227, 253-254, 268, 296, 368, 379.
ὑπερβαίνειν : 366.

φάρμακον : 90, 370, 380.
φαρμακός : 92-93, 380.
φιλανθρωπία : 163, 217-218, 235, 269, 321.

χθόνιος : 380.
χρῆσθαι : 380.
χρόνος : 345-346, 348, 350, 353-354, 358.

ψηλαφᾶν : 356.
ψυχή : 381 (et v. Index III, s. v. Âme).

V. AUTEURS ET SAGES DE L'ANTIQUITÉ

Accius : 110.
Aelius Aristide : 28 et n. 63.
Albinus : 303, 317, 336.
Alcée : 27, n. 55 *bis* ; 31 et n. 35 ; 32 ; 34 et n. 18 *a*.
Alcman : 101, 148.
Alexis : 191.
Ambroise : 300-301.
Ammonius : 345.
Anacréon : 52.
Anaxagore : 228-229, 246, 344.
Anaximandre : 184, 187, 205, 282, 344, 347.
Anthologie grecque : 26, 34, 49, 57, 63, 141, 289, 347.
Antiphon : 291, 342.
Apollonius de Rhodes : 128, 284.
Apollonius de Tyane : 142, 343.
Apulée : 14, 159-162, 164, 243, 267, 339.
Aratus : 165, 264-268, 323, 340, 358.
Archiloque : 93, 379.
Ariphron : 79, 155, 157, 160, 162-164, **169-170**, 259-260, 266.
Aristarque : 197-198, 363.
Aristée (Pseudo-) : 279, n. 54 ; 332, 341-342.
Aristophane : 26 et n. 35 ; 29 et n. 4 ; 38, 43, 49-50, 52, 55, 57-58, 62, 66, 69-71, 83, 88, 91, 97, 99, 102-103, 105, 124, 129-131, 133, 135, 140-141, 148, 151, 155, 166, 200, **201-202**, 220, 226, **229-234**, 239-240, 242, 334, 356, 363.
Aristote : 12, 24 et n. 9, 26, 153, 156, 162, 170, 184, 187, 191, 213, 240, 253, 256, **259-260**, 271, 283, 291, 295, 314, 317, 324-325, 331, 334 ; 340, n. 25 ; **348-349**, 357.
Arnobe : 211.
Arrien : 273.
Artémidore : 70, 85-86, 130.
Athénagore : 114, 325, 343.
Athénée : 94, 101, 127, 148, 151, 155, 332.
Augustin : 142, 259, 300, 331.
Ausone : 347.

Bacchylide : 181, 222, 267, 360, 366.

Callimaque : 98, 221, 292-293.
Carnéade : 281-282.
Catulle : 285.
Chrysippe : 262, 329, 342.
Cicéron : 50 et n. 23, 147, 278-279, 309, 316, 331, 339, 343, 361.
Cléanthe : 27 et n. 49, 28 et n. 61, 153, 162, 164-165, 169, **263-268**, 273-274, 280, 295, 298 ; 305, n. 37 ; 323, 326, 357.
Clément d'Alexandrie : 99, 102, 168, 174, 198, 200, 211-212, 259, 262, 267, 309, 337-339, 342.
Critias : 12, 251, 345.

Daniel : 345.
Démocrite : 292, 309, 316, 341, 365.
Démosthène : 38, 47, 51, 68, 107, 109, 205, 295.
Denys (Pseudo-) : 300, 319, 337.
Diodore de Sicile : 159, 162, 332.
Diogène d'Apollonie : 229, 344.
Dion de Pruse (Chrysostome) : 28 et n. 62 ; 279, n. 54 ; 329, 356-357, 361.
Douris de Samos : 126-127.

Élien : 332.
Empédocle : 13, 58, 142, 183, **187-191**, 194, 199, 205, 246, 301, 314-316, 331-322.
Épictète : 116, 181, 267, 269, 272, **273-276**, 278, 298-299, 320, 323, 343, 354, 360-361.
Épicure : 182, **260-262**, 332, 341.
Épiménide : 312, 358.
Épiphane : 338.
Eschine : 68, 143, 221.
Eschyle : 26 et n. 35 ; 29 et n. 70, puis n. 1 ; 30 et n. 12 ; 36, 42, 47, 58, 62, 70-71, 75-76, 83, 104, 119, 122, 124, 131, 155-156, 161, 168, 184, **215-223**, 225-226, 229, 231-233, 246, 249, 280, 284, 290, 294-295, 298, 321, 326, 334-335, 365.
Eudème de Rhodes : 256.
Eudoxe de Cnide : 256.
Eupolis : 49 et n. 14.
Euripide : 12, 30, 33, 35-36, 38, 48, 52-53, 55, 57, 67, 70, 73-76, 80-81, 83, 90, 107, 125, 134, 152, 156, **167-168**, 178, **200-201**, 205, 221-

222, 233, 280, 284, 293, 310-313, 321, 334-336, 338, 342, 374, 379.
EUSÈBE DE CÉSARÉE : 88, 142, 258-259, 339-340.

FIRMICUS MATERNUS : 281-282.

GORGIAS : 345.
GRÉGOIRE DE NYSSE : 259.

HÉRACLITE : 115, 135, 186, 188, 266, 313-315, 342.
HÉRODIEN : 97.
HÉRODOTE : 30, 35, 50, 63, 66, 69, 98, 104, 129, 132-133, 159, 165, **199-200**, 309, 348, 365, 372.
HÉRONDAS : 78, 131, 141, 148, 236.
HÉSIODE : 13, 36, 42, 56-57, 59, 66, 70, 72, 75, 111, 114, 118, 124, 145, 148, 156, 168, **179-180**, 181, 183, 185, 187-188, 191, 200, 215, 217, 221, 267, 272, 304, 333, 345, 365.
HÉSYCHIUS : 29, 84, 363.
HIPPOCRATE : 191.
HIPPOLYTE : 166, 212.
HOMÈRE : 13, 31 et n. 26, 34 et n. 17, 36-38, 40, 42, 45, 47, 52, 57, 59-60, 65-66, 71, 75, 83, 95, 111, 113, 118, 120-122, 129, 131, 135-141, 143, 145, 152, 156-157, 166-167, **174-179**, 184, 191-192, 200, 206, 214, 220, 222, 226, 233, 266-267, 284, 290, 293-295, 298, 302, 313, 321, 335, 346, 358-359, 365-367, 373, 376, 378-379.
HORACE : 167, 202, 221.

IBYCUS : 191.
IRÉNÉE : 343, 357.
ISAÏE : 338, 355.
ISOCRATE : 50 et n. 23, 208, 230.
ISYLLOS : 77, 108, 157.

JAMBLIQUE : 14, 38, 63, 72, 102, 114, 132, 142, 145, 300, **303-305**, 306, **318-319**, 324, 342, 360, 370.
JEAN (L'APÔTRE) : 169, 275-276, 344, 356, 358.
JEAN CHRYSOSTOME : 41, 134.
JÉRÔME : 333.
JOSÈPHE : 332, 356.
JULIEN (L'EMPEREUR) : 168, 300.
JUSTIN : 126, 343.
JUVÉNAL : 260.

LACTANCE : 108, 338, 359.
LASOS D'HERMIONE : 48, 75.
LÉON (LE GRAND) : 361.
LUC : 309, 316, 330, 352, 356.
LUCAIN : 41, 134.
LUCIEN : 96, 99-100, 170, 332-333, 343.
LUCRÈCE : 310.
LYCOPHRON : 93.

MACHON : 110.
MACROBE : 293.
MANILIUS : 340, 361.
MARC-AURÈLE : 116, 154, 269, 272-273, **276-281**, 300, 361.
MAXIME DE TYR : 170.
MAXIME LE CONFESSEUR : 317.
MÉLITON DE SARDES : 350-351, 356-358.
MÉNANDRE (LE COMIQUE) : 99, 102, 113, 116-117, 269, 332, 347.
MÉNANDRE (LE RHÉTEUR) : 33 et n. 9, 38 et n. 8 *b*.
MÉSOMÈDE : 14, **160-163**, **165-168**, 170, 305.
MŒRIS : 352.
MUSONIUS RUFUS : 273 ; 279, n. 54 ; 299, en note.

NUMÉNIUS : 337.

OLYMPIODORE : 117 ; 189, n. 22.
ONATAS (PSEUDO-) : 326.
Oracles chaldaïques : 72, 304-305.
Origène : 41, 134, 259, 337-338.
ORPHÉE : 35, 57, 59, 75, 165-166, **191-206**, 266, 314.
OVIDE : 292.

PANÉTIUS : 343.
PARMÉNIDE : 166, 183-184, **185-187**, 188, 190, 205, 246, 314-315, 321, 342.
PAUL (L'APÔTRE) : 15, 63, 258, 264, 276-278, 280, 299, 301, 323 ; 329-361, *passim*, surtout 330, 333-334, 343-344, 346-347.
PAUSANIAS : 38 et n. 10 *b*, 49-50, 54, 58, 77, 82, 155, 236, 333.
PÉRIANDRE : 41.
PHÈDRE : 347.
PHILÉMON : 112.
PHILICOS DE CORCYRE : 49, 75.
PHILIPPIDÈS : 127.
PHILOCORE : 155.

Philodamos de Skarpheia : 33 et n. 8 ; 95.
Philodème : 261-262, 341.
Philolaos : 202.
Philon d'Alexandrie : 279, n. 54 ; 317, 319, 329, 354-355.
Photius : 155.
Phrynichos (le comique) : 223.
Phrynichus (le lexicographe) : 369.
Pindare : 29, 35-36, 38, 40-41, 50, 61, 69-70, 75-76, 80-82, 84, 94-95, 111, 124, 153, 167, 169, 175, **181-183**, 194, **197-199**, 206, 214, 222, 233, 245, 266, 268-269, 284, 290, **297-298**, 320-322, 345, 357, 359, 361, 378.
Platon : 11, 13, 29, 30 et n. 19, 38-39, 45, 57, 67, 69, 76, 83, 105, 112, 114-116, 123-124, 135, 140-141, 143, 150, 160, 168, 174, 179, 183, 185-189, 192-193, 198, 200, **202-206**, 214, 218-222, 228, **239-259**, 260-262, 267, 269-272, 282-284, 289-291, 294, 296-298, 300-301, 305-306, 309-310, 312-313, 316-317, 320-325, 331, 333, 342, 344, **347-348**, 349-350, 356-357, 359-361, 363-380.
Pline l'Ancien : 346-347.
Plotin : 179, **300-302**, 303, 305-306, 308, 310, **317-318**, 336.
Plutarque : 30 et n. 18, 35, 41, 88, 115, 119, 126-127, 131, 134, 154, 170, 213, 243, **269-273** ; 279, n. 54 ; 284, 313-314, 316, 332, 337, 339, 341-342 ; 344, n. 21 ; 377.
Polybe : 12, 113, 332.
Porphyre : 87, 93, 141-142, 300, **301-302**, 304-306, 308, **317-318**, 324, 343.
Posidonius : 116, 282, 344, 357.
Proclus : 14, 70, 152, 154-155, 166, 300, 304, **305-306**, **319**.
Prodicos : 259.
Protagoras : 12, 254.
Psellus : 72, 213.
Pythagore : 114, 147, 165, 191, 196, 199, 304, 312, 314.

Rhianos : 127, **268**, 290, **295**, 354.

Sappho : 27, n. 55 *bis* ; 31 et n. 29 ; 32 ; 34 et n. 18 *a* ; 58-59, 103, **180-181**.
Sénèque : 116, 266, 268, 272-273, 277, 292, 329, 338, 340, 343, 356.
Sextus Empiricus : 170.
Simonide : 181.
Socrate : 11, 134, 151, 167, 178, 183, 231, **239-245**, 246-248, 251-252, 269, 272, 274, 291, 298, 310-311, 313, 319, 356.
Solon : 65, 215, 219, 267, 295.
Sophocle : 36, 46, 49, 66-67, 70-71, 73, 77, 83, 111-112, 119, 121, 134, 167-168, 220-221, **223-226**, 233, 295, 336, 365.
Sophron : 284-286.
Speusippe : 256.
Stobée : 127, 213, 303, 326.
Strabon : 10 et n. 4, 54-55, 81, 102-103, 149.
Suidas : 155.
Synésius : 166-167, 213, 300, 317.

Tacite : 70-71.
Télès : 341.
Télésilla : 48, 72, 80, **156**.
Tertullien : 303, 314.
Thalès : 114, 184, 282, 325.
Théocrite : 70, 98, 103, 141, 148-149, 152, 156, **284-286**.
Théodoret de Cyr : 142, 262, 338-339.
Théognis : 345.
Théophraste : 13, 70, 95, 141-142, 184, 282-284, 339.
Thucydide : 27 et n. 57 ; 69, 89-90, 101, 133, 247, 294, 332, 367.
Timothée : 166.
Tzetzès : 93.

Varron : 282, 331.
Virgile : 9 et n. 3 ; 122, 125, 149 ; 202 et n. 47 ; 210, 225, 285, 292, 299.

Xénocrate : 117, 256.
Xénophane : 12, 141, **183-185**, 187, 190-191, 246, 258, 314, 321-322, 325, 342.
Xénophon : 27, 52, 112, 133, 139-140, 183, 240-241, 244, 259, 269, 331, 342, 356.

Zénon : 160, 262, 267, 310, **337-340**.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION : caractères généraux de la religion grecque 9

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE 17

PREMIÈRE PARTIE : les dieux et les cultes 21

1re section : les dieux 23

Zeus 23
Héra 29
Dionysos et Apollon 32
Dionysos 33
Apollon 36
Poséidon 42
Athéna 45
Déméter 48
Artémis 51
Aphrodite 56
Hermès 60
Arès 63
Héphaistos 65
Hestia 66
Les Douze dieux 69
Hécate 70
Héraclès 72
Hadès 74
Asclépios 76
La Mère des dieux 79
Cronos 81
Les épithètes des dieux 82
Appendice : extraits d'Artémidore 85

2e section : les fêtes des dieux 87

Zeus 87
Héra 88
Dionysos 89
Apollon 92
Poséidon 95
Athéna 96

Déméter 97
Artémis 101
Aphrodite 102
Arès 104
Héphaistos 104
Hermès 105
Hestia 105
Hécate 105
Hadès 106
Héraclès 107
Asclépios 108
La Mère des dieux 109
Cronos 110

3e section : autres bénéficiaires du culte ; ses formes habituelles 111

Les divinités abstraites ; Tyché 111
Démons et héros 113
I. Les démons 113
II. Les héros 117
Le culte des morts 120
La prière pour les morts 123
Le culte des souverains 125
La divination 129
Oniromancie 130
Les oracles 132
Delphes 133
Le sacrifice 135
Vocabulaire 135
Classification et description 136
Occasion 139
Jugement des anciens 141
Les prêtres 143
Interdits et purifications 144
Religion populaire et culte domestique 147
La prière cultuelle 153
Le dithyrambe à Dionysos 153
La prière des Athéniens 154
L'hymne à la Mère des dieux 155
Les péans à Asclépios 156
L'hymne à Zeus Dictéen 157
Les hymnes à Isis 159
Autres hymnes de Mésomède 165
L'hymne du matin à Asclépios 168
Le péan à Hygie 169

Deuxième partie : histoire du sentiment religieux en Grèce 171

Introduction 173
Homère 174

Hésiode 179
L'Élégie et le lyrisme 180
Sappho 180
Simonide. Pindare 181
Les Présocratiques 183
Xénophane 184
Parménide 185
Empédocle 187
L'Orphisme et le pythagorisme 191
Les lamelles d'or 194
Les textes littéraires 197
Les Mystères d'Éleusis 207
Les Tragiques : Eschyle 215
Sophocle 223
Euripide 226
Aristophane 229
Les fêtes religieuses d'Athènes 230
Les mystères d'Éleusis 232
Asclépios 233
Les « Miracles » d'Épidaure 235
La Religion de Socrate 239
La Religion de Platon 245
La religion traditionnelle 246
La philosophie religieuse 250
La religion astrale 255
Le Sentiment religieux chez Aristote 259
Épicure 260
Les Stoïciens 262
Cléanthe et Aratus 263
Rhianos 268
La Pensée religieuse grecque au seuil de l'ère chrétienne 268
1. Plutarque 269
2. Épictète 273
3. Marc-Aurèle 276
L'Astrologie et les forces occultes 281
La Superstition 282
Scènes et rites magiques 284
Tablettes de défixions 286
La Vie future 288
La Notion de péché 289
L'attitude en face du péché 290
Aveu et repentir 291
Le vocabulaire 293
Péché originel et orphisme 297
Le Sentiment religieux dans le néoplatonisme 300
1. Plotin 300
2. Porphyre 302
3. Jamblique 303
4. Proclus 305
Diverses formes d'attitude religieuse 307

Dieux étrangers, mystères et initiations au seuil de l'ère chrétienne 307
L'Extase 308
Vocabulaire 308
L'extase religieuse 311
L'extase des philosophes 314
La Tendance à la divinisation 320
La Tendance au monothéisme 324

Troisième partie : Le monde grec en face du message chrétien. Le discours à l'Aréopage et ses résonances 327

La Mentalité religieuse au 1er siècle 329
1° *Deisidaimôn* (*Actes*, 17, 22) 330
2° « Au dieu inconnu » (*Actes*, 17, 23) 333
3° « Des temples faits de main d'homme » (*Actes*, 17, 24) 337
4° *Actes*, 17, 25 341
5° « Tempora vel momenta » (*Actes*, 1, 7 ; cf. 17, 26 et 30) 344
6° *Actes*, 17, 27 354
7° « Ipsius enim et genus sumus » (*Actes*, 17, 28) 358

Appendice : le vocabulaire religieux des Grecs 363

Index 383

I. Dieux, héros, abstractions divinisées 383
II. Fêtes 386
III. Thèmes et courants religieux 386
IV. Termes grecs 388
V. Auteurs et sages de l'antiquité 390

Table des matières 393

Imprimi potest, Romae, die 10 februarii 1968,
R. A. F. MacKenzie, S. J.,
Rector Pontificii Instituti Biblici.

Imprimatur, Romae, die 30 januarii 1969,
† Hector Cunial,
Archiep. Soteropolitan., Vicesgerens.

IMPRIMERIE PROTAT FRÈRES, MÂCON. N° 6198. — SEPTEMBRE 1969
N° ÉDITEUR : 1337. — DÉPÔT LÉGAL 4e TRIMESTRE 1969

B5 28 40441

BL
782
D4

Des Places, Édouard, 1900-
La Religion grecque, dieux, cultes, rites, et sentiments religieux dans la Grèce antique.
Paris, A. et J. Picard et Cie, 1969.
397p. 25cm.

Bibliography: p.[17]-20.

1. Greece--Religion. I. Title.

228198